Philosophische Studien zum Begriff der Entscheidung.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin.

Von

Albert Schramm

aus Gulben, Kreis Cottbus.

Tag der Promotion: 20. März 1940.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Januar 1940.

Druck: J. Bernard, Berlin N 4, Oranienburger Straße 59

Berichterstatter:

Professor Alfred Baeumler,
Professor Nicolai Hartmann.

Philosophische Studien

zum

Begriff der Entscheidung.

Meinen lieben Eltern

in herzlicher Dankbarkeit zugeeignet.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 7

I. Teil: Das philosophische Problem der Entscheidung 8

A. Entwicklung des Entscheidungsproblems: Der Begriff der Entscheidung in der Philosophie Max Webers 10

B. Vertiefung des philosophischen Entscheidungsproblems 15

I. Entscheidung und „produktives Sollen" 15

II. Entscheidung und „Reich der Werte" 18

III. Entscheidung und „Existenz" 32

IV. Entscheidung und „Gegenwart" 36

C. Bereinigung des philosophischen Entscheidungsproblems 42

I. Entscheidung und „Kampf des Guten und des Bösen" .. 43

II. Entscheidung und „Gott als der ganz und gar Andere" .. 44

III. Entscheidung und „Entweder-Oder" 45

IV. Entscheidung und „Paradox" 49

V. Der Sinn der Bereinigung des philosophischen Entscheidungsproblems 52

II. Teil: Der philosophische Begriff der Entscheidung 57

A. Rückblick und Besinnung auf Teil I 57

B. Aufbau eines vorläufigen Begriffes der Entscheidung 58

C. Fundamentierung der Wirklichkeit des Begriffes der Entscheidung: Entscheidung und Schicksal 61

I. Der Mensch „unter" dem Schicksal 62

II. Das Volk als „Welt unter dem Schicksal" 63

III. Schicksalsanruf und Entscheidung 66

IV. Verantwortung „vor" dem Schicksal und Entscheidung .. 71

V. Wagnis und Entscheidung 74

VI. Abschließende Formulierung des philosophischen Begriffes der Entscheidung 75

Schlußbetrachtung 76

Einleitung.

Unsere Arbeit hat ein systematisches Ziel. Sie ist keine historische Untersuchung. Sie zieht zwar auch historisches Material heran, aber das geschieht um systematischer Zwecke willen. Weil dem so ist, kommt es ihr weder auf historische Vollständigkeit noch auf die Herausarbeitung historischer Entwicklungslinien an. Sie wählt unter dem historischen Material so aus und baut es so auf — und prüft es so durch — wie es das systematische Interesse erfordert.

Wir scheiden als nicht direkten Untersuchungsgegenstand folgendes aus: „Gerichtsentscheidungen" als Gerichtsurteile, „weltgeschichtliche Entscheidungen" schlechthin, „Menschheit in der Entscheidung", „Glaube und Volk in der Entscheidung", „Der Protestantismus in der Entscheidung".

Wir verfolgen die Entscheidung auch dort nicht, wo es sich um geschichtliche oder wirtschaftliche oder militärische Voraussetzungen und Auswirkungen „entscheidender" Ereignisse handelt.

Wir untersuchen die Entscheidung nur dort, wo das unmittelbare Korrelat der Entscheidung der Mensch ist: Der wirkliche Mensch — und d. h. die „Persönlichkeit", dort also, wo die Entscheidung unmittelbar auf den Menschen bezogen ist.

Aber innerhalb dieses so umschriebenen Bereichs „Mensch und Entscheidung" müssen wir noch weiter eingrenzen — und zwar die Fragestellung.

Wir verfolgen die Entscheidung des Menschen nicht unter psychologischen Gesichtspunkten. Es kommt uns also nicht auf eine Beschreibung und Deutung des Entscheidungserlebnisses im sich entscheidenden Menschen an. — Ebensowenig handelt es sich hier um die Herausarbeitung von Typen im Verhalten der sich entscheidenden Menschen, seien es nun Konstitutionstypen oder Rassetypen oder Erbtypen. — Schließlich ist unser Hauptanliegen vorerst noch nicht ein pädagogisches. Wir wollen nicht das so wichtige Thema erörtern: Erziehung und Entscheidung, etwa in den Formen Erziehung zur Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungsfreudigkeit, oder Erziehung durch Entscheidungen, oder Erziehung auf Grund von Entscheidungen, oder Entscheidung durch Erziehung, etwa durch Setzung des Erziehungszieles, der Erziehungswege und Erziehungsmittel usw.

All diese hochwichtigen Fragen können erst dann mit Erfolg in Angriff genommen werden, wenn zuvor das Thema „Entscheidung und Mensch" philosophisch durchleuchtet worden ist, und d. h. — zunächst ganz formal gesagt — wenn das philosophische Entscheidungsproblem durchgeformt worden ist bis zum Aufbau eines philosophischen Entscheidungsbegriffes. — Wie das inhaltlich gemeint ist, kann nur durch die Untersuchung selber gesagt werden. —

Herausarbeitung des philosophischen Entscheidungsproblems — und Aufbau eines philosophischen Entscheidungsbegriffes, dies müssen demnach die zwei Hauptaufgaben unserer Arbeit sein. Wir gehen der einen im ersten, der anderen im zweiten Hauptteil nach.

I. Teil: Das philosophische Problem der Entscheidung.

Bei der Herausarbeitung des philosophischen Entscheidungsproblems sind an und für sich mehrere Wege möglich und gangbar. Wir halten denjenigen für den fruchtbarsten, auf dem wir durch eine schrittweise Auseinandersetzung mit geschichtlich vorgegebenen und mit einander im Widerstreit stehenden Entscheidungs*begriffen* zum *wirklich* philosophischen Entscheidungs*problem* *getrieben* werden. Denn nicht nur, daß wir dabei unsere *eigenen* Schritte ununterbrochen sichern müssen, nicht nur, daß uns dabei und dadurch allererst vieles an der neuen Stellungnahme als spezifisch, bedeutsam und gewichtig zum Bewußtsein kommt, wir haben zugleich den unschätzbaren Vorteil, *andere* Entscheidungsbegriffe kennen zu lernen, ihre philosophische Haltbarkeit zu prüfen und ihre Schwächen und Mängel zu vermeiden.

Eine kurze Orientierung über die geistesgeschichtlichen Ursprünge unseres Problems läßt erfahren, daß eine klare Linie rückwärts führt über Kants Autonomieprinzip zu Luthers Glaubens- und Gewissensprinzip — und daß *hier* recht eigentlich die Geburtsstätte dessen ist, was in moderner Zeit sowohl in bestimmten Philosophien als auch Theologien zu einer Art Schlachtruf geworden ist.

Aus der praktischen Philosophie Kants wissen wir, daß der unter dem Sittengesetz handelnde Mensch — auf Grund des Sittengesetzes und angesichts des Sittengesetzes — in seinem reinen und freien Willen *durch eigene Entscheidung* den Willen zu einem bestimmten sittlichen Handeln „bestimmen" muß, und zwar der Art, daß im sittlichen Handeln selbst die Entscheidung getroffen wird. — Diese Entscheidung wäre demnach eine Willensentscheidung in ethischer Bedeutung. Denn es handelt sich um eine „Bestimmung" des Willens, aber diese Bestimmung erfolgt auf Grund eigener Entscheidung — vom Willen selbst — im Hinblick auf das Sittengesetz der autonomen Persönlichkeit.

Diese ethische Bedeutung des Wortes Entscheidung, die sich aus Kants Autonomieprinzip ergibt, ja mit ihm nahezu identisch ist, hat ihren eigentlichen Ursprung in der religiösen Linie, wie sie vom protestantischen Glaubens- und Gewissensprinzip bei Luther ihren Anfang nimmt. Indem Luther den Menschen „gerecht" werden läßt „allein durch den Glauben", befreit er die gläubige Seele von jedem priesterlichen Werk, vom opus operatum, von jedem priesterlichen System und tut die *Kirche* als „Gnadenanstalt und Garantin des Seelenheils" ab. Damit ist der religiöse Mensch einerseits ganz auf sich selbst gestellt, andererseits aber unmittelbar gebunden durch Gott. In diesem unmittelbaren Verhältnis der Seele zu Gott geht es allein um den *Glauben* und gilt allein der Glaube. Dieser Glaube aber kann jetzt nicht mehr sein Fürwahrhalten oder Gehorsam oder Unterwerfung des Verstandes unter alles, was geoffenbart ist, sondern dieser Glaube ist „lebendige Zuversicht", „Zutrauen und Wagnis, ist Gewißheit, die im Innersten des Herzens erlebt, nicht Sicherheit, die von irgendeiner Instanz verbürgt wird" (Baeumler). „Eine herzliche Zuversicht und mutig Herz zu Gott" nennt Luther den Glauben, und der Glaube ist „also beschaffen, daß er sich frei dahin setzt auf Gottes Wort mit ganzem Vertrauen, sich frei darauf

wagt und freudig hinangeht". — „Der Kern des Glaubens im Sinne Luthers ist die Freiheit des Christen, die eins ist mit der Gebundenheit in Gott" (Baeumler). Insofern aber diese Gebundenheit in Gott unmittelbar ist, Gott aber nur im „Gewissen" des Menschen vernehmbar ist, ist der Gottesglaube in seiner freien Gebundenheit bezw. gebundenen Freiheit eine Sache des Gewissens — und dies sowohl seiner „Entstehung" als auch seinem „Inhalt" nach. — Der Glaube wäre also eine Gewissensentscheidung des Menschen, eine freie Tat, — und doch ebenso sehr eine Entscheidung Gottes. Denn: „Der Richterspruch Gottes allein entscheidet", heißt es in der 28. These vom 31. Oktober. — Paradox ausgedrückt: auf Grund einer persönlichen Gewissensentscheidung ist der Glaube wagendes Sich-Entscheiden für die Gnade Gottes, d. h. für die Entscheidung Gottes über den Menschen.

Aber nicht nur in Sachen des Glaubens, sondern auch in den tiefsten Fragen der Sittlichkeit „entscheidet" das „innerliche Urteil" des Gewissens, welchem „Geiste" zu folgen sei. Denn Gott selbst hat ja die Entscheidung „ins Herz gesagt" und „ein jeder Christ ist durch den Heiligen Geist und durch die Gnade Gottes für sich und sein Gewissen also erleuchtet, daß er auf's Allergewisseste schließen und urteilen kann von allen Lehren."*)

In einem völlig neuen Zusammenhang tritt die Entscheidung dann auf, wenn es sich nicht mehr um das empirische Wollen, um das ethische Wollen und Handeln, um den religiösen Glauben handelt, sondern um den Menschen als solchen in seinem personalen So-Sein. Es wird etwa die Frage gestellt, warum der Mensch so ist wie er ist. Und es werden Antworten gesucht, die den Menschen irgendwie auch noch für sich selbst verantwortlich sein lassen. Diese Antworten können mit Hilfe der Kategorie Entscheidung gegeben werden und sind oft — meistens spekulativ — gegeben worden, nämlich von dem Gedanken aus, daß über seine metaphysisch-sittliche Bestimmung der Mensch selbst „entscheidet".

Diese „Ur-Entscheidung", die das So-Sein der Person bedingt, findet sich etwa in Schopenhauers Lehre vom „intelligiblen Charakter". Schopenhauer, der einen strengen Determinismus im Bereich der empirischen Welt lehrt, deutet das nicht abzuleugnende Gefühl der Verantwortlichkeit und des strafenden Gewissens so, daß er beide sich nicht auf die einzelne Tat und den empirischen Charakter, sondern auf den unteilbaren Akt des intelligiblen Charakters beziehen läßt. Die Gewissensbisse klagen mich nicht darüber an, daß ich so gehandelt habe, wie ich bei meinem Charakter und den gegebenen Motiven handeln mußte, sondern daß ich so bin, wie ich mich in jenen Handlungen offenbare. Operari sequitur esse. Mein Handeln folgt aus meinem Sein, mein Sein aber habe ich selbst frei gewählt in einer außerzeitlichen Ur-Entscheidung. Das operari läuft „notwendig" ab, aber für das esse bin ich verantwortlich; denn ich habe es „gewollt" in freier Entscheidung. „Der individuelle Charakter ist eine freie Tat eines jeden", sagt Schopenhauer.

*) Zitiert bei H. Grisar: Luther, Freiburg, 3. Bd. S. 58.

A. Entwicklung des philosophischen Entscheidungsproblems: Der Begriff der Entscheidung in der Philosophie Max Webers.

Blicken wir zurück, dann hat sich also ergeben, daß nicht nur das sittliche Wollen, sondern auch ein bestimmter Glaube und ein bestimmtes personales So-Sein als durch „Entscheidungen" „bedingt" betrachtet wurden. — Damit haben wir in unserer Untersuchung eine erste Uebersicht darüber gewonnen, wo überall faktisch die „Entscheidung", sei es als Terminus, sei es bedeutungsfähig, auftritt und welche „Funktion" sie in diesen Zusammenhängen besitzt.

Aber das alles hat für uns noch keinen philosophischen Zusammenhang und keinen philosophischen „Grund". Das erkennt man, weil sich immer von neuem die Frage aufdrängt, worauf beruht denn nun die Entscheidung selber, die alsdann das bestimmte Wollen, den bestimmten Glauben, das bestimmte So-Sein „bedingt". Ist denn diese Entscheidung etwas völlig auf sich Beruhendes und etwas Letztes? Und kann man denn nicht gerade umgekehrt sagen, nämlich: daß eine bestimmte Entscheidung ihrerseits bedingt ist durch einen bestimmten Glauben bezw. bedingt ist durch ein bestimmtes Wollen. Oder bedingt auch durch ein bestimmtes personales So-Sein? Und ist es vielleicht auch so, daß eine bestimmte Entscheidung bedingt ist durchs „Erkennen"?

Indem wir solchen Fragen nachgehen, kommen wir dem philosophischen Problem einen kleinen Schritt näher. Wir tun es, indem wir Veranlassung, Verknüpfung, Begründung und Beantwortung dieser Fragen so auseinanderlegen, wie sie sich im philosophischen System von Max Weber darstellen.

Wir wählen Max Weber als Ausgangspunkt, weil bei ihm das Problem an einer neuen Stelle, nämlich beim Handeln, ansetzt, sich aber von hier aus nach sehr vielen Richtungen hin verzweigt, so daß ein begründeter Verknüpfungszusammenhang mit relativ klarer Linienführung entsteht. Und schließlich wählen wir Max Weber, weil in seinen Darlegungen die Entscheidung auch bewußt und ausdrücklich als Terminus auftritt.

Max Webers philosophische Anschauungen haben Kants scharfe Trennung von theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft, von Erkennen (Wissen) und Handeln zum Fundament.

Das theoretische Verhalten kann entweder ein rein logisches Erschließen sein oder empirisches „Feststellen von Tatsachen" bezw. „Sachverhalten".

Auf der Seite des „Praktischen" aber handelt es sich um Wertungen und Bewertungen im Sinne von „erfreulich" oder „unerfreulich", von „verwerflich oder billigenswert"[1]). Diese Wertungen stehen im engsten Zusammenhang mit dem Handeln. „Wertungen" . . . sind „praktische Bewertungen einer durch unser Handeln beeinflußbaren Erscheinung als verwerflich oder billigenswert"[2]).

[1]) Max Weber: Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 461—462.

[2]) a. a. O. S. 451

Beide Seiten also, die theoretische und die praktische, sind völlig „heterogen“, auch und gerade mit Bezug auf das Problem der Entscheidung.

Das Erkennen bezw. das Wissen hat in keiner Weise etwas mit Entscheidungen zu tun, weder ist es selber eine Entscheidung noch beruht es auf Entscheidungen, noch führt es von sich aus zu Entscheidungen. Die Entscheidung liegt also ganz und gar auf der Seite des praktischen Verhaltens. Aber doch so, jetzt von der Entscheidung aus gesehen, daß das Erkennen als eine notwendige Voraussetzung jeder Entscheidung vorgelagert ist. Das wird sofort erkennbar, wenn man fragt, welche Rolle die Entscheidung beim eigentlichen Handeln spielt, sei es beim politischen Handeln, sei es beim praktisch-technischen, sei es beim ethischen Handeln.

Nach Weber ist alles Handeln sofort auf Werte bezogen. Ohne die Bezogenheit auf Werte gibt es kein Handeln. In den „Methodischen Grundlagen der Soziologie“ heißt es: „Handeln soll dabei ein menschliches Verhalten heißen . . ., wenn und sofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden“[3]). Hinter diesem „Sinn“ aber steht ein Zweck und dahinter wiederum ein „Wert“, wie das klar hervorgeht, wenn Weber sagt: „Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist zunächst gebunden an die Kategorien „Zweck und Mittel“. Wir wollen etwas in concreto entweder „um seinen eigenen Wertes willen“ oder als Mittel im Dienste des in letzter Linie Gewollten“[4]).

Diese fürs Handeln notwendige Beziehung auf Werte ist aber erst möglich, wenn die Werte erstens gegeben und zweitens auch erkannt sind. Insofern spielt also das Erkennen zentral hinein — andererseits aber bedeutet ein Erkennen von Werten, ein „Abwägen“ von Werten nicht schon ein Handeln nach Werten bezw. auf einen bestimmten Wert hin. Das geschieht erst, wenn „aus praktisch-politisch-ethischen Wertungen“ „Direktiven“ für ein wertvolles Handeln abgeleitet worden sind“, wenn also der erkannte Wert bewertet worden ist. Diese Bewertung aber ist eine „Stellungnahme“, ist eine „Parteinahme“, das heißt eine Entscheidung für einen bestimmten erkannten Wert. Demzufolge heißt es, „daß alles Handeln . . . eine Parteinahme zu Gunsten bestimmter Werte bedeutet — und damit . . . regelmäßig gegen andere“[5]).

Diese Entscheidung für einen bestimmten Wert aber ist keine Willkür des handelnden Menschen, sondern ergibt sich als notwendig aus der Tatsache, daß die Werte immer in Konflikten stehen und „Wertkollisionen“ darstellen. Diese Entscheidung für einen Wert erfolgt aber auch nicht in völliger Willkür, sondern sie erfolgt auf Grund der Weltanschauung, die der Entscheidende bezw. Handelnde besitzt und die ihm die „letzten Wertmaßstäbe“ für seine Entscheidung liefert. „Jene Abwägung (nämlich zwischen den Werten) selbst nun aber zur Entscheidung zu bringen, ist freilich nicht mehr eine mögliche Aufgabe der Wissenschaft, sondern des wollenden Menschen: er wägt und wählt nach seinem

[3]) a. a. O. S. 503.
[4]) a. a. O. S. 149.
[5]) a. a. O. S. 149—150.

eigenen Gewissen und seiner persönlichen Weltanschauung zwischen den Werten, um die es sich handelt"[6]). Es gibt demnach kein Handeln ohne eine Entscheidung für einen bestimmten Wert. Und es gibt keine Entscheidung, ohne daß Werte „gegeben" wären und erkannt und „gewägt" worden sind. — Die Entscheidung selber aber müßten wir — ihrer inneren Struktur nach — als eine Wertentscheidung bezeichnen, die auf Grund eines weltanschaulichen Wertmaßstabes erfolgt.

So also treffen wir in einem ersten Sinne bei Max Weber die Entscheidung an, gekoppelt an Handeln und Erkennen und weltanschauliche Bewertung.

Bei Weber aber gibt es die Entscheidung noch in einer zweiten Bedeutung. Wir haben bis jetzt eine einzige Weltanschauung zugrunde gelegt, von der aus dann im konkreten Konfliktfall zwischen Werten die Entscheidung für einen Wert erfolgte. Aber es gibt viele Weltanschauungen. Und diese Weltanschauungen stehen nicht nur als Alternativen nebeneinander, sondern sind in ständigem Kampf. Dem einzelnen Menschen bleibt nur dies, sich zwischen diesen Weltanschauungen zu entscheiden, sich für eine bestimmte Weltanschauung zu entscheiden, was gleichzeitig die Entscheidung gegen andere Weltanschauungen bedeutet. „Da stoßen nun freilich letzte Weltanschauungen aufeinander, zwischen denen schließlich gewählt werden muß"[7]). Diese Entscheidung für eine Weltanschauung ist etwas anderes als ein Wissen um die Weltanschauung, sie ist wieder eine Parteinahme. Aber wiederum wird ein Wissen um die Weltanschauung vorausgesetzt.

Wie kommt es, daß die Weltanschauungen in solchem Kampf stehen? Weil die Weltanschauungen selber — genau wie das konkrete Handeln — auf Werte bezogen sind, ja sogar wertende Stellungnahmen, also Entscheidungen für Werte sind, — diese Werte jedoch in ewigem Kampf stehen. „Es handelt sich nämlich zwischen den Werten letztlich überall und immer wieder nicht nur um Alternativen, sondern um unüberbrückbaren tödlichen Kampf, so wie zwischen „Gott" und „Teufel"[8]). An anderer Stelle heißt es, daß die verschiedenen Wertordnungen „in unlöslichem Kampf untereinander stehen"[9]).

Die Entscheidung zwischen den Weltanschauungen wäre demnach als ein in der Weltstruktur als notwendig begründeter „Sachverhalt" zu betrachten. „Ueberall freilich geht diese Annahme . . . aus von dem Grundsachverhalt: daß das Leben, solange es in sich selbst beruht und aus sich selbst verstanden wird, nur den ewigen Kampf jener Götter miteinander kennt — unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also, zwischen ihnen sich zu entscheiden"[10]).

---

[6]) a. a. O. S. 149—150.
[7]) Max Weber: Politik als Beruf, S. 52.
[8]) Max Weber: Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre, S. 469.
[9]) a. a. O. S. 545.
[10]) a. a. O. S. 550.

Im Rückblick müssen wir feststellen, daß wir nicht bloß zwei, sondern sogar drei Formen von Entscheidungen angetroffen haben: zunächst eine Entscheidung für einen bestimmten konkreten Wert, eine Entscheidung, die — fürs Handeln — auf Grund einer Weltanschauung erfolgt. Dann eine Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung. Schließlich die Entscheidungen, die jeder einzelnen Weltanschauung immanent sind, weil man die Weltanschauung als solche aus einem Geflecht einzelner Wertentscheidungen aufgebaut betrachten muß.

Was haben wir gewonnen?

Wir wissen, an welch' zentralen Stellen die Entscheidung in einem System als „notwendig" und verknüpft mit zentralen anderen Kategorien auftreten kann. Wir wissen, daß Entscheidung — ihrer Struktur nach — wertende Parteinahme für Werte oder Weltanschauungen ist, und wir haben im groben Umriß wirklich das philosophische Problem zu Gesicht bekommen, schon einfach durch das Referat. Das wird aber noch mehr der Fall sein, wenn wir immanent kritisch auf einige ungelöste Fragen hinweisen und einige Konsequenzen aufzeigen bezw. einige Voraussetzungen.

Zunächst: obgleich die Entscheidung selber kein Wissen ist, ist sie doch notwendig an ein Wissen gebunden. Sie ist sonach Entscheidung für etwas, was ich erkannt habe.

Dieses „Erkannte" ist zudem „vorgegeben". Das bedingt in doppelter Form eine Beschränkung wirklicher Produktivität im Menschen. Er ist ja „gebunden" nicht nur an Erkanntes, sondern an „Gegebenes". — Aber auch die Entscheidung als solche ist kein wirklich schöpferischer Akt. In ihr erfolgt ja kein „Einschlagen" einer neuen Richtung, in ihr wird ja nicht eine Scheidung wirklich „gesetzt" — vom Menschen her, sondern diese Entscheidung als Entscheidung zwischen ... muß vorgegebene und vorbestimmte Richtungen (Möglichkeiten) einschlagen. Und außerdem, weil sie notwendige Folge der „objektiven" Kollision der Werte ist, wird sie selber eine objektive Notwendigkeit, mit der der Mensch sich abfinden muß. Sie ist aber keine wirkliche originäre Tat des Menschen. Wegen der „objektiven" Scheidungen (Kollisionen, Kämpfe) — ist die subjektive End-Scheidung notwendig.

Drittens zeigt sich das Gefährliche, Zersetzende und Zersetzte an der Entscheidungskategorie selber bei einem solchen Ansatz: nämlich man gerät entweder in einen Zirkel oder in einen regressus in infinitum, je nachdem, wo man ansetzt.

Wir sahen: die fürs Handeln erforderliche Entscheidung zwischen den kollidierenden Werten erfolgt auf Grund einer weltanschaulichen Stellungnahme, in der die Maßstäbe enthalten sind. Die weltanschaulichen Stellungnahmen ihrerseits beruhen aber auch schon wieder auf — Entscheidungen, Entscheidungen zwischen Weltanschauungen. Schon hier haben wir also den Fall einer Entscheidung für eine Entscheidung bezw. einer Entscheidung auf Grund einer anderen Entscheidung. Also den Anfang eines regressus.

Fragt man weiter: und worauf beruht die Entscheidung zwischen den kollidierenden Weltanschauungen, d. h. worauf beruht die Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung, dann kann man entweder antworten: das ist „Zufall" — dann ist alles weitere Fragen abgeschnitten — oder aber man sagt: auch das ist eben wiederum eine Entscheidung — und zwar: Entscheidung auf Grund eines direkten Bezuges zum Wertreich. Aber damit hätte man schon in dritter Instanz die Entscheidung eingeführt, ganz abgesehen davon, daß die Weltanschauungen ihrem Inhalt nach selber Wertentscheidungen sind. Und außerdem ist man in einen Zirkel hineingeraten: die ursprüngliche Entscheidung zwischen konkreten Werten erfolgte auf Grund der Entscheidung für eine Weltanschauung. Die Entscheidung für eine Weltanschauung ihrerseits aber — erfolgt auf Grund einer Entscheidung für bestimmte Werte.

Gelegentlich sieht es so aus, als würde Weber als eine neue Instanz den „Glauben" einschieben. Aber erstens hat Weber keinen Platz für einen Glauben im originären Sinne und zweitens — sofern es sich um einen bestimmten Glauben handelt — verstrickt sich Weber von neuem — nur auf einer anderen Ebene — in denselben Zirkel und regressus in infinitum. Man braucht nur zu fragen: was ist und worauf beruht denn ein ganz bestimmter Glaube? Und man scheint schon wieder und noch einmal auf eine Entscheidung zurückgreifen zu müssen.

Aber auch folgender Weg, den regressus sinnvoll zum Stehen zu bringen, ist nicht gangbar, nämlich das „So-Sein" der Person als etwas Fixiertes vorauszusetzen, aus dem heraus dann die Entscheidungen sowohl für Werte als auch für Weltanschauungen folgen würden. Denn ausdrücklich beruft sich Weber auf Plato, was also bedeutet, daß nach Weber auch das So-Sein der Person (das „Schicksal", das ist der „Sinn des Seins und Tuns") selber noch — auf einer Entscheidung zwischen ... bezw. für ... beruht[11]).

Wir sehen: entweder der regressus wird willkürlich abgeschnitten — oder aber der regressus kommt überhaupt nicht zum Stehen. Und trotz aller objektiven Fundierung der Entscheidung in objektiven Wertkollisionen und Weltanschauungskämpfen hängt die „Entscheidung" — im ganzen gesehen — völlig in der Luft. Nicht nur, daß sie selber völlig zersetzt erscheint, auch das „System", in dem sie auftritt, erscheint „zersetzt" und zwar durch sie, mindestens in dem Sinne „durch sie", daß durch die Kategorie Entscheidung die Zersetztheit des „Systems" ans Licht kommt.

[11]) Max Weber: Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. Logos Bd. 7, 1917. Jetzt in: Schriften zur Wissenschaftslehre S. 469.

B. Vertiefung des philosophischen Entscheidungsproblems.

Hiermit haben wir von zwei Seiten her — sowohl rein vom Aufriß des Systems als auch von der immanent kritischen Seite her — einen systematischen Eindruck von der philosophischen Problematik gewonnen, die am Entscheidungsbegriff hängt.

Gleichzeitig ist ein genügend weiter Rahmen entstanden für ganz andere Versuche, dieser Problematik philosophisch in dem Sinne Herr zu werden, daß ein möglichst unzersetzbarer Entscheidungsbegriff auftreten kann. Wir verfolgen diese Versuche mit dem Ziel, dabei die soeben aufgedeckte Problematik schärfer herauszuarbeiten und zu vertiefen.

I. Entscheidung und „produktives Sollen".

Auch in Rothackers Arbeit über „Logik und Systematik der Geisteswissenschaften" tritt die Entscheidung in engstem Zusammenhang mit Handeln und Weltanschauung auf. Und wie bei Weber wird wenigstens in einer Hinsicht die Entscheidung in Werten „fundiert". Aber das alles gewinnt, im ganzen gesehen, dadurch ein völlig anderes Aussehen, daß sowohl die Ansichten über Handeln und Weltanschauung als auch die Lehre von den Werten aus einer „Philosophie des Geistes"[12]) hergeleitet sind. Mit der besonderen Struktur dieser Philosophie des Geistes hängt es zusammen, daß das Erkennen, überhaupt das theoretische Verhalten, in völlig anderem Verhältnis zur Entscheidung steht als bei Weber.

Der Geist, dessen „Struktur" in einer „Systematik weltanschaulicher Möglichkeiten"[13]) aufgebaut ist, wird „darin durch den Willen und das Handeln" „vorwärtsgetrieben", durch „Geisteskampf" und „Lebenskämpfe" hindurch zu neuen „Gestalten des Lebens". Indem der Geist für diese „Spannungen des Willens" die jeweils „produktive Lösung" sucht, „entdeckt und prägt" er Werte. Aber „in der Totalität seiner Aeußerungen" ergeben sich mehr Werte, „als sich der Zielsetzung einer konkreten Tat einordnen lassen. Der Kontemplation, der philosophischen, der religiösen, der ästhetischen, steht diese Fülle der Werte offen. Alle diese Werte liegen nebeneinander. Soweit jedoch der Geist wirken und handeln will, muß er wählen"[14]), d. h. er muß sich für einen oder einige Werte entscheiden und muß darin eine Einseitigkeit setzen. Und zwar notwendig. Denn auf der einen Seite steht die „Ueberfülle der Werte", auf der anderen aber eine ganz bestimmte, „begrenzte Aufgabe"[15]) eines ganz bestimmten „konkreten Subjekts in einer konkreten Situation". „Nicht menschliche Enge, sondern die Ueberfülle von Werten ist es, welche zu einer Wahl zwingt"[16]), welche also eine Entscheidung notwendig macht — und zwar deshalb, weil ein konkretes Handeln diese Ueberfülle nicht „aufzunehmen" vermag.

---

[12]) Erich Rothacker: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. München-Berlin, 1926. In: Handbuch der Philosophie, S. 163.

[13]) a. a. O. S. 139—160.

[14]) a. a. O. S. 157.

[15]) a. a. O. S. 156.

[16]) a. a. O. S. 157.

Mit dem Handeln ist also die einseitige Entscheidung für einen Wert — aus der Fülle der Werte notwendig gesetzt.

In welcher Richtung „erfolgt" aber diese durch's Handeln" notwendig gewordene Entscheidung (Wahl) für einen Wert, d. h. auf Grund welches Gesichtspunktes erfolgte denn die Wahl gerade dieses Wertes? Die Antwort lautet: „Auf Grund einer bestimmten Weltanschauung". In diesem ersten Sinne ist also bei Rothacker die Entscheidung sehr zentral vorhanden: eine durch's Handeln notwendig gewordene Entscheidung für einen Wert, eine Entscheidung, die auf Grund einer bestimmten Weltanschauung erfolgt.

Aber diese „bestimmte Weltanschauung" selber „gründet" noch in Entscheidungen — und zwar in doppelter Hinsicht. Zunächst ist es so, daß die bestimmte Weltanschauung — ihrer immanenten Struktur nach — geradezu aus „Entscheidungen" besteht, aus „Einseitigkeiten", die „sich in schlichter Folgerichtigkeit" schließlich zu einem „großen System", eben der Weltanschauung „entfalten" lassen[17]). Und wiederum ist es das Handeln, das diese „weltanschauliche Entscheidung" erzwingt. „Wenn ich handeln will, dann muß ich für die Einheit oder Mannigfaltigkeit votieren. Ich kann nicht Idealist und Naturalist zugleich sein. Ich muß als Handelnder das eine oder das andere sein. Aus diesem Kann und Muß spricht nicht menschliche Gebrechlichkeit, sondern ein „Gesetz der Sache"[18]) und dieses „schlichte Gebot der Folgerichtigkeit" gilt sowohl für die „allgemeinsten weltanschaulichen Entscheidungen" wie „Einheit und Mannigfaltigkeit, Idealismus und Naturalismus" — als auch für die „konkreten, aus diesen aufgeschichteten Entscheidungen" wie klassisch — romantisch, naiv — sentimental usw.

Aber jede Weltanschauung besteht nicht nur aus Entscheidungen, nämlich aus einem „folgerichtigen System" von Entscheidungen, sondern die einzelnen Weltanschauungen gründen auch noch in „Entscheidungen" — und zwar in „Entscheidungen des Willens". Wenn man nämlich fragt, wodurch gewinnt denn jenes „folgerichtige System" von Entscheidungen, genannt Weltanschauung, eben seine bestimmte Folgerichtigkeit, dann lautet die Antwort, daß „hinter diesen Weltanschauungen" selbst „Entscheidungen des Willens stehen: Forderungen und Postulate"[19]). Das ist, bei Rothacker, nach dieser Richtung unserer Betrachtung, die letzte Spitze, aus der alles weitere „folgerichtig" folgt. — Diese letzte Spitze aber ist in ihrer „Notwendigkeit" wiederum durch den Bezug zum Handeln bedingt, insofern nämlich, als solche „einseitigen Entscheidungen des Willens" unentbehrlich sind, wofern die Weltanschauungen „dem Handeln dienen können sollen".

Blicken wir zurück, dann erkennen wir ein dreistufiges „System" von Entscheidungen, die hintereinander geschachtelt sind und die immer abstrakter, leerer und allgemeiner werden: Zuerst trafen wir die konkrete Entscheidung für einen bestimmten Wert — aus der Ueberfülle der Werte"; diese Entscheidung aber „gründete" in einer „weltanschau-

[17]) a. a. O. S. 157.
[18]) a. a. O. S. 152.
[19]) a. a. O. S. 139 u. 144.

lichen Entscheidung", zunächst der konkreten, dann aber auch der allgemeinsten. Schließlich standen „hinter" diesen Weltanschauungen „Entscheidungen des Willens", bestehend in jeweils ganz allgemeinen Forderungen und Postulaten. Jedesmal war es das Handeln, das gerade durch seine Einseitigkeit die betreffende „Stufe", auch die allererste, nämlich diese Entscheidung zur „Einseitigkeit" eines „Systems", erzwang.

Bei Rothacker begegnet uns die Entscheidung aber noch in einer vierten zentralen Bedeutung, einer Bedeutung, die im Ergebnis zwar eng zusammenhängt mit den „Entscheidungen des Willens", die aber der Fragestellung nach auf einer anderen Ebene liegt. Bis jetzt handelte es sich sozusagen um die Weltanschauungen rein als solche, unabhängig von einem sie tragenden Menschen. Wie aber kommt der einzelne Mensch zu seiner Weltanschauung, die ihm alsdann die Entscheidung für Werte ermöglicht und die ihn den Postulaten der „Entscheidungen des Willens" unterwirft? Die Antwort lautet, daß das wiederum eine Entscheidung ist, nämlich die Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung aus dem „System der weltanschaulichen Möglichkeiten". Und wiederum ist diese Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung durch das Handeln bedingt. Sofern der Mensch handeln will — und er muß handeln — muß er sich für eine Entscheidung „entschieden" haben, muß er sich bestimmten Postulaten unterworfen haben. Diese Entscheidung, die letztlich natürlich eine Entscheidung eben für diese Postulate der „Entscheidung des Willens" ist, erfolgt im „produktiven Gewissen" auf Grund „ethischer Notwendigkeiten". „Die Wahl der Weltanschauung erfolgt nicht nach psychologischen Gesetzen, auch nicht nach geschichtsphilosophischen Pendelgesetzlichkeiten oder Ermüdungsgesetzen, sondern ein produktives Soll treibt die Entscheidung auf ihren Inhalt"[20], d. h. ein geistiges Sollen ist maßgebend dafür, daß dieser Mensch gerade diese bestimmte Weltanschauung hat. Das bedeutet aber, daß bei Rothacker diese Entscheidung eine Sollensentscheidung ist und als solche nicht nur das „Fundament" für die drei davor gelagerten Formen von Entscheidung abgibt, sondern damit auch das Fundament sowohl für Weltanschauung als auch für Erkennen — und für Wahrheit darstellt.

Die Frage ist, ob dieses Fundament tragfähig und genügend stabil ist. Diese Frage ist in mehr als einer Hinsicht zu verneinen.

Zunächst ist zu sagen, daß auch Rothacker dem schon bei Weber zutage tretenden regressus nicht zu entrinnen vermag. Schon beim Referat mußten wir feststellen, daß dreimal hintereinander die jeweiligen Entscheidungsbegriffe sich bedingen. Ist aber auf der dritten Stufe wirklich ein Halt gewonnen? Die Antwort lautet: Nein. Denn äußerst verdächtig ist der Satz, daß man sich auch noch „für" die Postulate des Willens zu entscheiden habe. Es wird also noch einmal „hinter" diese Postulate zurückgegriffen. Und woran orientiert sich diese „letzte" Entscheidung? Hierauf antwortet Rothacker: diese Entscheidung erfolgt im produktiven Gewissen auf Grund eines produktiven Sollens. Dies bleibt Rothackers letztes Wort. Kein Zweifel, daß das keine Antwort ist. Denn sowohl der Begriff „produktiv" als auch das „Sollen" bleiben völlig leer

[20]) a. a. O. S. 159.

und unbestimmt. Man kann auch sagen: der regressus gewinnt keinen Halt, sondern verläuft sich in dem weg- und richtungs- und inhaltlosen Begriff „produktives Sollen".

Aber auch das zweite Argument, das sich gegen Weber ergab, behält gegenüber Rothacker volle Gültigkeit: trotz des ständigen Operierens mit dem Begriff „produktiv" ist die Entscheidung selber nicht produktiv. Sie kann es auch nicht sein. Die „Produktivität", von der Rothacker ständig redet, ist irgendwie letztlich „fundiert" im Geist. In ihm hat ja auch das produktive Sollen sein Fundament. Diesem „Geist" gegenüber ist der einzelne wirkliche Mensch ein bloßes Appendix. Und wer ist es, der die „Fülle der Werte" erschafft? Und die Fülle der weltanschaulichen Möglichkeiten? Das ist wiederum der Geist. Dem Menschen aber bleibt nur dies, diese ihm so „vorgegebene" Fülle zu erkennen und aus ihr — durchaus unproduktiv — auszuwählen.

Abschließend können wir daher feststellen, daß eine Entscheidung, die in ein produktives Sollen des Geistes „gestellt" wird, etwas völlig Unstabiles, Unwirkliches und Unproduktives bleibt. Und daß dadurch nicht nur die Entscheidung eine völlige Zersetzung erleidet, sondern daß in der Konsequenz durch diesen zersetzten Entscheidungsbegriff zwangsläufig auch die darin begründete Weltanschauung in die Zersetzung hineingerissen wird.

II. Entscheidung und „Reich der Werte".

Eine ganz besonders zentrale Bedeutung besitzt der Begriff der Entscheidung in den philosophischen Anschauungen von Nikolai Hartmann. Da in Hartmanns Untersuchungen der Entscheidungsbegriff nicht nur implizit auftritt, sondern da ganz bewußt mit ihm operiert wird und da er außerdem nach fast allen überhaupt möglichen Richtungen hin sowohl in seinen begrifflichen Voraussetzungen als auch in seinen systematischen Konsequenzen besonderer Erörterungen gewürdigt wird, muß es für unser Suchen des philosophischen Entscheidungsproblems eine besonders lohnende Aufgabe sein, dem „Sinn" der Entscheidung in Hartmanns Philosophie nachzugehen. Es leuchtet aber ein, daß wir uns von vornherein nach zwei Seiten hin erhebliche Beschränkungen auferlegen müssen. Der Rahmen unserer Arbeit verträgt es nicht, daß wir den Hartmann'schen Untersuchungen in alle Verzweigungen, Abwandlungen und Nuancierungen hinein folgen. Wir müssen uns auf solche Resultate beschränken, die das Grundsätzliche betreffen. — Aber — und das ist die zweite Seite der Beschränkung — auch dieses Grundsätzliche können wir nicht in seiner vollen Breite in Betracht ziehen, sondern wir können es nur insoweit berücksichtigen, als es mit dem bisherigen Gang und mit dem ferneren Ziel unserer Untersuchung in direktem Zusammenhang steht.

Das bedeutet, daß wir Hartmanns Ethik und Geschichtsphilosophie in den Mittelpunkt rücken müssen und daß wir z. B. „Möglichkeit und Wirklichkeit" nicht zur Basis der Auseinandersetzung machen können, obgleich gerade in diesem neuesten Werk sehr Wichtiges zum Problem

der Entscheidung gesagt ist[21]). Wir können es nicht, weil diese Untersuchungen schon der Fragestellung nach sich auf einer völlig anderen Ebene bewegen als diejenige ist, auf der wir das Problem der Entscheidung suchen — und suchen müssen.

Wenn man die zentrale Bedeutung dessen, was bei Hartmann die Entscheidung ist, erkennen will, muß man von den Hauptsätzen der „Metaphysik des Menschen und seiner Stellung in der Welt"[22]) ausgehen und muß zur weiteren Beleuchtung die Ergebnisse der Forschungen über den „Sinn der Sittlichkeit"[23]) und das Ethos des Menschen heranziehen.

Nach Hartmanns Grundanschauungen ist „der Mensch Bürger zweier Welten zugleich"[24]). Seine „Stellung in der Welt" ist eine „Zwischenstellung", sein Leben ist „ein Doppelleben in zwei inhaltlich differenten Welten. Er hat an beiden teil, ist von beiden her determiniert"[25]). „Beide stoßen in ihm aufeinander, und so ist sein Ethos der Kampfplatz zweier heterogener Determinationen oder Gesetzlichkeiten"[26]).

Mit diesem „Schicksal" des Menschen, Kampfplatz bezw. „Schnittpunkt zweier heterogener Determinationen" zu sein, hängt nun aber sofort und engstens das Entscheidungsproblem zusammen. „Das Subjekt als praktisches ist der Schnittpunkt zweier heterogener Determinationen oder Mächte, gleichsam der Schauplatz ihres Aufeinanderstoßens in der einen realen Welt. Daher das Ruhelose in seinem Wesen, das ständige Gestelltsein vor Entscheidungen"[27]). Dieser so behauptete Zusammenhang zwischen „Zwischen-Stellung" des Menschen einerseits und „ständigem Gestelltsein vor Entscheidungen" andererseits kann aber nur dadurch einsichtig gemacht werden, daß einmal die „zwei Welten" bezw. „Determinationen" in ihrer jeweils „immanenten" „Gesetzlichkeit" näher umschrieben werden und daß andererseits klar wird, wie dem Menschen aus eben dieser Zwischenstellung eine ganz spezifische Aufgabe erwächst.

Die zwei Welten, um deren Aufeinanderstoßen es sich handelt, sind die „reale Welt" und das „Reich der Werte". — Die reale Welt „geht den Weg der Notwendigkeit"[28]), in ihr herrscht der Kausalnexus, und ihre Determination ist eine spezifische Realdetermination, die „unmittelbar" läuft und keine Ausnahme zuläßt.

---

[21]) N. Hartmann: Möglichkeit u. Wirklichkeit, 1938. — Insbesondere in den Kapiteln 28—32, den „Modalen Bau des Werdens" betreffend.

[22]) N. Hartmann: Systematische Philosophie in eigener Daestellung, 2. Aufl. S. 46.

[23]) N. Hartmann: Ethik, S. 568.

[24]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, 1933, S. 138.

[25]) a. a. O. S. 138.

[26]) a. a. O. S. 138. — Vergl. auch „Systemat. Philosophie in eigener Darstellung", S. 49, wo es heißt, „daß der Mensch in der geschilderten Mittelstellung . . . den Kampfplatz zweier Determinationen darstellt, die durchaus heterogen sind und in sehr verschiedener Richtung determinieren".

[27]) N. Hartmann: Ethik, S. 164/65.

[28]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 138.

Demgegenüber ist das Reich der Werte eine ideale Welt, eine Welt „ansichseiender idealer Wesenheiten". Das bedeutet, daß Werte „etwas sind, was unabhängig von unserem Erfassen oder Dafürhalten besteht, was im Wertgefühl selbst . . . sich als ein solches Unabhängiges sehr fühlbar dokumentiert"[29]). Denn „ideales Sein hat an sich mit Setzung und Geltung nichts zu schaffen. . . . Ideales Sein eben ist Ansichsein, in sich unabhängig von allem Erfaßtsein. Darum ist es auch kein erweichtes Sein"[30]).

Von diesem „gnoseologischen Sinn" des idealen Ansichseins der Werte her gesehen besteht noch kein wesentlicher Unterschied zwischen der Welt der Werte und der realen Welt. Denn „reales Sein" und „ideales Sein haben das Gemeinsame, daß ihr Sein ein echtes, eigentliches und unerweichtes Sein ist"[31]).

Eine „tiefe Unähnlichkeit", ja eine „radikale, greifbarste Gegensätzlichkeit" zwischen den beiden Welten kommt aber dadurch zustande, daß „Werte" — zusammen mit „Zahlen, Dreiecken, Aktwesenheiten" — „nicht nur etwas anderes als Dinge, Geschehnisse, Personen und Situationen" sind; sondern daß sie das, was sie sind, auch in grundlegend anderer Weise „sind". — „Diese „sind" einmalig, zeitlich, entstehend, vergehend, individuell, sind entweder selbst materiell oder doch an Materielles gebunden; jene „sind" zeitlos, ewig, der Vergänglichkeit überhoben, immateriell"[32]).

Werte haben also „kein reales Ansichsein". Vielmehr: „Die eigentliche Seinsweise der Werte ist offenkundig die eines idealen Ansichseins. Sie sind ursprünglich Gebilde einer ethisch idealen Sphäre, eines Reiches mit eigenen Strukturen, eigenen Gesetzen, eigener Ordnung"[33]). Dieser Satz, „daß Werte ein ideales Ansichsein haben", ist von ausschlaggebender Bedeutung. „Er besagt mehr als die bloße Apriorität der Wertschau und die Absolutheit der geschauten Werte. Er besagt, daß es ein für sich bestehendes Reich der Werte gibt, einen echten cosmos noëtos, der ebenso jenseits der Wirklichkeit, wie jenseits des Bewußtseins besteht, — eine nicht konstruierte, erdichtete oder erträumte, sondern tatsächlich bestehende und im Phänomen des Wertgefühls greifbar werdende ethisch ideale Sphäre"[34]).

Von diesen idealen an sich seienden Werten geht eine ganz spezifische Determination aus, nämlich ein „unbedingtes Seinsollen". Aber wie sehr die Werte auch in ihrer Idealität ein Absolutes sein mögen, sie sind doch nicht absolut in ihrer Determinationskraft für den Menschen und für die reale Welt, in der er steht. Das unbedingte Seinsollen der Werte hat nämlich von sich aus nicht die Kraft, das Tun des Menschen ohne weiteres zu bestimmen. Vielmehr behält der Mensch der als absolut empfundenen Forderung gegenüber noch die Freiheit, ihr zu folgen oder nicht zu folgen. Die Determination, die von den Werten

[29]) N. Hartmann: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 45/46.
[30]) N. Hartmann: Möglichkeit u. Wirklichkeit, S. 311.
[31]) a. a. O. S. 312.
[32]) a. a. O. S. 312.
[33]) N. Hartmann: Ethik, S. 136.
[34]) a. a. O. S. 140.

ausgeht, ist also keine strikte, unverbrüchliche. Sie ist anders als die von Naturgesetzen und überhaupt Seinsgesetzen. Ein Naturgesetz, das Ausnahmen zuläßt, ist kein Naturgesetz. Ein Sollensgesetz aber bleibt unberührt in voller Absolutheit bestehen, auch wenn kein Reales ihm entspricht. Es ist also an determinierender Kraft schwächer als ein Seinsgesetz. Werte determinieren nicht geradlinig das Konkretum, dem sie gelten, sondern nur mittelbar, gebrochen. Ihre Forderung setzt sich nur dann in Realität um, wenn eine reale Macht sich für sie einsetzt und sie durchsetzt.

Wir sehen: zwei heterogene Welten — und ihnen entsprechend zwei völlig verschiedene Determinationen.

Der Mensch aber ist dasjenige Wesen — und nur der Mensch — das an beiden teil hat, das von beiden her determiniert ist. „Der Mensch ist von seinen Seinsfundamenten her der Realdetermination eingefügt, er empfängt aber durch sein „Vernehmen" der Werte außerdem noch die Determination der Werte"[35]). Beide stoßen in ihm aufeinander. Der Mensch ist aber nicht bloß passiver Kampfplatz dieser zwei heterogenen Determinationen, sondern er empfindet das Aufeinanderstoßen von Wertdetermination (Sollen) und Realdetermination als einen „sittlichen Konflikt", den er nicht nur auszuhalten, sondern den „auszutragen ihm zufällt"[36]).

Die Richtung, in welcher er den Konflikt auszutragen hat, besteht in der „Aufgabe, aus der Zweiheit der Determinationen, Prinzipien, Gesetzlichkeiten, Welten eine Einheit zu machen", und zwar im Sinne eines „höher gestalthaft geschlossenen Ganzen"[37]).

Die Lösung dieser Aufgabe, die geradezu die metaphysische „Mission" des Menschen darstellt, führt an mehreren zentralen Stellen zur Notwendigkeit von „Entscheidungen". Indem wir diese Punkte, an denen Entscheidungen „notwendig" werden, aufzeigen, decken wir den „Sinn" des Entscheidungsbegriffes in der Hartmannschen Philosophie auf. Das setzt aber voraus, daß wir einmal den „Konflikt", wie er vom Menschen empfunden wird, noch genauer analysieren, und daß wir zweitens dartun, worin, konkreter gesprochen, die zu bewirkende „Einheit", das „höhere Ganze" zu bestehen hat und wodurch beides erreicht werden kann.

Vorweg sei bemerkt, daß der „Austrag" des Konfliktes nicht in dem Sinne eine Entscheidung sein kann, daß der Mensch den Konflikt der zwei Determinationen nach einer Seite hin entscheidet bezw. zu entscheiden versucht, daß er also etwa für die Wertdetermination gegen die Realdetermination „Stellung" nimmt bezw. Partei ergreift, um auf diese Weise eine „Einheit", das heißt eine Beseitigung des Konfliktes, zu erreichen. Es kann sich nicht um eine Lösung des Konfliktes durch Beseitigung eines der „Kontrahenten" handeln. — Es kann sich aber ebensowenig darum handeln, den Konflikt auszutragen, indem der Mensch „ihn versöhnt". Denn „die Heterogenität der Determinationen kann er nicht aufheben"[38]).

---

[35]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 138.

[36]) a. a. O. S. 138.

[37]) N. Hartmann: Systematische Philosophie in eigener Darstellung, S. 49.

[38]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 139.

Der Konflikt kann nur ausgetragen werden, indem der Mensch „entscheidet, indem er anerkennt und verwirft. Er muß ein Machtwort sprechen, muß es in die Waagschale werfen, muß durch seinen Einsatz dem, was die Werte heischen, Realität verleihen oder versagen“[39]).

Um das zu verstehen, müssen wir davon ausgehen, daß zum Wesen der Werte ein S o l l e n s moment gehört und zwar zunächst als „ideales oder reines Seinsollen“. „Wert und ideales Seinsollen gehören zusammen“[40]). Das zeigt aber, daß im Wesen der Werte selbst eine „Antinomie“[41]) liegt. Denn einmal gilt, daß „das Sein der Werte als ideales gleichgültig ist gegen reales Sein und Nichtsein“. Ihr ideales Seinsollen besteht unabhängig von Realität oder Irrealität ihrer Materie. Und wiederum ist eben dieses ihr ideales Sein auch n i c h t gleichgültig gegen reales Sein und Nichtsein. Das ideale Seinsollen an ihnen schließt die Tendenz auf Realität ein; es bejaht sie, wo sie besteht, intendiert sie, wo sie nicht besteht. Es transzendiert die Idealität“[42]). — „Diese Doppelnatur eben ist das ideale Seinsollen an ihnen: die Idee ihres Gerichtetseins auf die Sphäre des Wirklichen, die Idee ihrer kategorialen Transzendenz, ihres Durchbrechens aus dem Idealen ins Reale“[43]).

Wohl zu unterscheiden vom idealen Seinsollen ist das aktuale Seinsollen. Es setzt dort ein, wo jenes sich im G e g e n s a t z zur Wirklichkeit befindet. „Aktuales Seinsollen setzt also das Nichtsein des Seinsollenden in einer gegebenen Wirklichkeit voraus“[44]). Das Seinsollen der Werte aber, auch das ideale, „besteht nicht für die ideale Sphäre selbst — in der die Werte ja gar nicht seinsollend, sondern „seiend“ sind — sondern ausschließlich für die reale Sphäre. Es ist von Hause aus ein Realsein — Sollen“[45]).

Es ist aber so, „daß das vom Werte ausgehende Sollen sich nicht unmittelbar an seinen Träger wendet, sondern an eine vermittelnde Instanz im Realen, eben an das Subjekt, dem es damit anheim gestellt ist, sich für die Realisation des Wertes einzusetzen oder nicht“[46]). Das ideale Seinsollen hat eben „von sich aus keine reale Kraft, sich durchzusetzen“[47]). Es hat von sich aus keine „Seinsenergie“. — „Erst wo sich ein Wesen findet, das die Sollensforderung aufgreift und sich für sie einsetzt, beginnt sein Gesetz ins Reale zu dringen“[48]). Das Sollen — und letzten Endes der Wert — determiniert also freilich auch das Reale; aber nicht unbedingt und nicht direkt, sondern nur auf dem Umwege über das wertvernehmende und tendenzfähige Medium, das praktische Subjekt. „Die reale Determination, die vom ethischen Wert ausgeht, ist indirekte, gebrochene Determination, und deswegen auch eine durch den Brechungspunkt bedingte“[49]).

---

[39]) N. Hartmann: Problem des geistigen Seins, S. 139.
[40]) N. Hartmann: Ethik, S. 155.
[41]) a. a. O. S. 155.
[42]) a. a. O. S. 155.
[43]) ebenda.
[44]) N. Hartmann: Ethik, S. 156.
[45]) a. a. O. S. 195.
[46]) a. a. O. S. 162.
[47]) a. a. O. S. 567.
[48]) ebenda.
[49]) N. Hartmann: Ethik, S. 162.

Weil dem so ist, steht dies, ob der Mensch, der als ein solches „praktisches Subjekt“ allein in Frage kommt, „das aktuale Seinsollen als ein ihm geltendes Tunsollen überhaupt „vernimmt“ und ob er selbst dann für das „Vernommene“ sich einsetzt mit seiner Aktionsfähigkeit, immer noch bei ihm“[50]). Das bedeutet: die im Sollen geforderte „Realisation des Wertes“[51]) bezw. „Vermittlung von Wert und Wirklichkeit“[52]) ist ganz und gar in die „Entscheidung“ des Menschen gestellt. — Wir können sagen: *weil* die Werte „ohnmächtig“ sind, von sich aus Realität zu gewinnen, — jene Realität, auf die sie infolge des ihnen immanenten Seinsollens wesensmäßig hintendieren — und weil dieses Seinsollen „keine reale Kraft hat, sich durchzusetzen“, und nicht imstande ist, „unmittelbar das Reale zu determinieren“, *deswegen* ist eine „*Entscheidung*“ des Menschen „*notwendig*“. Und sie besteht darin, daß der Mensch „durch seinen Einsatz dem, was die Werte heischen, Realität verleiht oder versagt“[53]).

Das ist die erste Bedeutung, in der uns in Hartmanns Philosophie die Entscheidung begegnet. Sie hängt am antinomischen Wesen des Seinsollens der Werte und an der dadurch bedingten „indirekten, gebrochenen Determination“ der Werte. Weil sie eine Entscheidung gegenüber dem Seinsollen der Werte ist, bezeichnen wir sie als Sollensentscheidung.

Um den Sinn des Entscheidungsbegriffes nach einer zweiten Richtung hin zu würdigen, müssen wir die spezifische Ordnung ins Auge fassen, wie sie sich aus der „Struktur der Werttafel“ ergibt. Unsere bisherigen Ueberlegungen würden durchaus sinnvoll bleiben, auch wenn es nur *einen* Wert und nur *ein* von ihm ausgehendes Sollen gäbe, und demzufolge bliebe auch die Entscheidung in der eben beschriebenen Bedeutung durchaus „notwendig“, auch wenn es sich um nur einen einzigen Wert handelte. *Jetzt* aber sind wir einem Entscheidungsbegriff auf der Spur, der an dem Vorhandensein *mehrerer* Werte. ja einer „Fülle“, einer unendlichen „Mannigfaltigkeit“ von Werten hängt.

Die Diskussion der Werttafel ergibt nämlich, daß „die Werte *unter sich* bereits eine gewisse Gegensätzlichkeit“ zeigen, die sich bis zu schroff „antinomischem Charakter steigern kann“[54]). Nicht jenes einfache Verhältnis der polaren Wertreihen ist gemeint, in denen immer bloß ein Unwert dem Wert gegenübersteht, „sondern ein anderes Gegensatzverhältnis: das von Wert und Wert“[55]). — „*Es gibt den Konflikt der Werte untereinander. . .*“[56]). Diese Konflikte sind „nicht vom Menschen geschaffen“, sie wurzeln im „idealen Ansichsein“, sie „sind nicht ontologischer, sondern axiologischer Natur“ „Wertkonflikte sind ein Widerstreit der axiologischen Determination als solcher“[57]).

[50]) ebenda.
[51]) ebenda.
[52]) a. a. O. S. 567.
[53]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 139.
[54]) N. Hartmann: Ethik, S. 683.
[55]) a. a. O. S. 268.
[56]) a. a. O. S. 193.
[57]) N. Hartmann: Ethik, S. 194.

Was bleibt zu tun angesichts solcher „reinen Wertantinomien"? Der Mensch kann nur dies, „den Konflikt der Werte auf sich zu nehmen und durch seine Initiative zu *entscheiden*. Alle solche Entscheidung nun ist notwendig zugleich Werterfüllung und Wertverletzung. Denn nur nach einer Seite kann der Ausschlag gegeben werden, nie nach beiden zugleich. Die Person also wird, im konkreten Fall vor den Wertkonflikt gestellt, notwendig nach einer Seite schuldig — und zwar eben durch ihre Initiative, mit der sie den Ausweg aus dem Konflikt sucht"[58]).

Diese so notwendig werdende Entscheidung werden wir als „axiologische Entscheidung"[59]) ansprechen müssen, und zwar im besonderen, weil sie den „*reinen* Wertantinomien" gegenüber „notwendig" wurde, als eine *reine* axiologische Entscheidung. Daneben finden wir aber eine axiologische Entscheidung auch noch in einer zweiten Form.

Es gibt nämlich noch eine andere Art des Konfliktes, die *nicht* durch *Wertantinomien* in die Situation hineingetragen wird, „sondern lediglich durch die *Situation* selbst gegeben ist"[60]). „Der Konflikt entsteht hier erst in Zusammenhang von Situation und Wertgegensatz. Auch die Situation ist ein konstitutiver Faktor des Konfliktes"[61]). „Die beiden Werte selbst widerstreiten einander keineswegs. . . . Aber die Situation ist so beschaffen, daß ich nicht beiden zugleich genügen kann"[62]). Konflikte dieser Art bezeichnet Hartmann als „empirische Wertkonflikte". Ihnen entspricht die *empirische* Form der axiologischen Entscheidung. — Für diese Form der Entscheidung spielt also die *Situation* eine entscheidende Rolle. Wir müssen sie daher von dieser Seite aus noch schärfer skizzieren, sollen ihre „Notwendigkeit" und ihr „Sinn" wirklich einsichtig werden.

Wie kommt es, daß — philosophisch gefragt — Situation und Wert so in Konflikt geraten können? Wir haben die Antwort schon früher in ganz anderem Zusammenhang gegeben[63]). Abstrakt gesprochen: weil *Werte* dem Bereiche des „idealen Seins", *Situationen* aber dem Bereich des „realen Seins" angehören, die gegebene reale Situation jedoch allein als „Ansatzpunkt der Realisation in Frage kommt"[64]). Dabei ist unter der Situation der „Lebensspielraum" der Person als ein „Aktions- und Reaktionsfeld" verstanden[65]). Die konkreten Lebenssituationen sind aber „von der Art, daß mehrere Werte zugleich in ihnen auf dem Spiele stehen"[66]), womit *nicht* gesagt sein soll, daß in *allen* Situationen mehrere Werte auch wirklich in Konflikt liegen.

[58]) a. a. O. S. 683.
[59]) a. a. O. S. 270.
[60]) a. a. O. S. 683.
[61]) N. Hartmann: Ethik, S. 269.
[62]) a. a. O. S. 683.
[63]) siehe oben, S. 43.
[64]) Ethik, S. 204.
[65]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 114.
[66]) N. Hartmann: Ethik, S. 350.

Warum können empirische Wertkonflikte nur durch Entscheidung „gelöst" werden? Darauf ist zunächst zu antworten, daß das „einfach die materiale Verschiedenheit" mit sich bringt. „Wo es in der Struktur der Situation liegt, daß zwei verschiedene in ihr beteiligte Werte nicht gleichzeitig berücksichtigt werden können, da kann die Entscheidung nur dem einen folgen, den andern aber verletzen. . . . Wertkonflikte dieser Art . . . stellen den Menschen vor die Notwendigkeit der Entscheidung. Das heißt aber, prinzipiell gesprochen, daß in der konkreten Situation alle materiale Wertverschiedenheit antinomischen Charakter annehmen kann"[67]). Hiernach hat die Situation als solche die Entscheidung mittelbar notwendig gemacht, und zwar dadurch, daß durch sie eine Wertantinomie entstanden ist, die „ausgetragen" werden muß.

Es kann aber auch sein, daß die Situation als solche die Entscheidung unmittelbar „erzwingt". Das kommt so heraus: In „jede Situation spielen verschiedene Werte mit verschiedener Werthöhe hinein"[68]). Diese Werte „sind auf den Einsatz des Menschen angewiesen"[69]). Der Mensch als Person aber „sucht sich die Situationen nicht aus, er „gerät" in sie" . . . „Charakteristisch bleibt auch so für das Verhältnis, daß die Situation, in welche der Mensch wirklich gerät, ungerufen, ungewählt, schicksalhaft über ihn kommt, wenn auch nicht immer unverschuldet" . . . „Einmal hineingeraten, kann er nicht mehr ausweichen. Er kann nicht „rückwärts", denn er kann das real Gewordene nicht ungeworden machen; er kann nicht „seitwärts" heraus, denn die Situation hält ihn umfangen, ist die seinige. Er kann nur „vorwärts". Er muß durch sie hindurch, muß mit ihr fertig werden. Und das heißt, er muß in ihr handeln. . . . So zwingt die Situation ihn zur Entscheidung"[70]). — „Wie aber er sich entscheiden soll, das sagt ihm die Situation nicht. Sie läßt ihm Spielraum, so oder so zu handeln"[71]).

In dieser Bedeutung ist die Entscheidung eine notwendige Folge des „ontologischen Gesetzes der Realsituation, die ihn zur Entscheidung nötigt, nicht aber ihm sagt, wie er zu entscheiden hat" . . .[72]). — Dieselbe Entscheidung hat aber eine axiologische Kehrseite. Die Situation zwingt ihn zur Entscheidung, zum Handeln. „Andererseits aber sagt die Situation als solche nicht, was er tun soll . . ."[73]). Wer sagt ihm dies? „Das sagt ihm nur sein Wertbewußtsein"[74]). Aber damit ist nicht eigentlich etwas gewonnen. Denn „dieses — Wertbewußtsein — determiniert ihn nicht"[75]). — „Die Werte vollends, deren Forderung er vernimmt, sind von sich aus ohnmächtig, zu determinieren"[76]). — Auch von

---

[67]) N. Hartmann: Ethik, S. 524.
[68]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 139.
[69]) ebenda.
[70]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 115.
[71]) ebenda.
[72]) a. a. O. S. 142.
[73]) N. Hartmann: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 49.
[74]) ebenda.
[75]) ebenda.
[76]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 139.

dieser axiologischen Seite her ist also ein „Spielraum“ gelassen. Damit ist jedoch auch von dieser Seite her die Notwendigkeit zu einer Entscheidung gegeben, nämlich zu der Entscheidung „für oder wider den gefühlten Wert“[77]).

Von vier verschiedenen Richtungen her, die allerdings, wie sich noch herausstellen muß, sämtlich auf ein und denselben Punkt konvergieren, hat sich uns, nach Hartmannscher Lehre, die Notwendigkeit von Entscheidungen ergeben; und jedesmal ist es der Mensch, der diese so notwendigen Entscheidungen zu vollziehen hat.

Die große Frage, die jetzt als die allerschwierigste allererst entsteht, ist aber doch die, ob denn der Mensch solcher Entscheidungen überhaupt fähig ist. Ob er überhaupt die „Kraft selbständiger Entscheidung“[78]) hat. Ja, ob er überhaupt diese Fähigkeit zu Entscheidungen haben kann, wenn so evident die Notwendigkeit von Entscheidungen aufgewiesen werden konnte. Noch zugespitzter als Dilemma formuliert: es scheint doch, als wäre der Mensch durch die soeben aufgewiesene „Notwendigkeit der Entscheidung“ automatisch jeder „Freiheit der Entscheidung“[79]) beraubt worden. Denn eine Notwendigkeit der Entscheidung scheint doch zwangsläufig jede Freiheit der Entscheidung auszuschließen.

Wir stellen zunächst Hartmanns Antworten für jede Form der „notwendigen“ Entscheidungen gesondert dar. Erst wenn dies geschehen ist, wird es möglich sein, das Problem zusammengefaßt vom letzten Zentralpunkt Hartmannschen Philosophierens her zu beleuchten.

Für den Fall der Sollensentscheidung ist Hartmanns Antwort folgende: Der Mensch „ist der berufene Mittler der Werte in der realen Welt. Aber er ist es nicht gezwungenermaßen. Es ist in seine Freiheit gestellt, ob er die Mission, die ihm zugefallen, übernimmt oder nicht. So ist er sittliches Wesen. Die Ohnmacht der Werte bedeutet seine Macht“[80]). Wir sehen: genau eben dasjenige, was die Entscheidungen des Menschen notwendig macht, ist zugleich dasjenige, was die Entscheidungen ermöglicht und was dem Menschen die Freiheit „gibt“, solche Entscheidungen auch wirklich zu fällen. Das ist zweifellos eine höchst paradoxe These, aber sie wird von Hartmann bewußt gesetzt. Sie läßt sich auch von der Seite des Sollens und dessen Determination — und zwar ebenso paradox — formulieren, nämlich so: „Die reale Determination, die vom ethischen Wert ausgeht, ist indirekte, gebrochene Determination, und deswegen auch eine durch den Brechungspunkt bedingte“ . . . „Das aktuale Seinsollen determiniert gewissermaßen nur „durch zweite Hand“. Die Wesensbestimmung des sittlichen Subjekts hat hierin einen ihrer Grundzüge: „das sittliche Subjekt ist der Verwalter des Sollens in der Welt des realen Seins. . . . Ob es das aktuale Seinsollen als ein ihm geltendes Tunsollen überhaupt „vernimmt“, und ob es selbst dann für das „Vernommene“ sich einsetzt mit seiner Aktions-

[77]) N. Hartmann:: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 49.

[78]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 139.

[79]) ebenda.

[80]) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 138, — vgl. auch Ethik, S. 168.

fähigkeit, das steht immer noch bei ihm" . . . „Die ganze Eigengesetzlichkeit des Subjekts ist eingeschaltet in den metaphysischen Nexus zwischen dem Prinzip und dem Wirklichen, dem es gilt. Das ist die Schwäche dieses Nexus: das Nachstehen des Sollens gegenüber dem Seinsprinzip: seine determinierende Kraft hängt an einer Zwischeninstanz, die es selbst nicht beherrscht, die neben ihm noch ganz anderer Determination unterliegt, und die selbst dort, wo die Anforderung des Sollens ihr „vernehmbar" ist, noch die Freiheit hat, ihr zu folgen oder nicht zu folgen"[81]).

Wiederum also ist es so, daß die Notwendigkeit der Entscheidung aus eben derselben Beschaffenheit des Sollensprinzips „folgt", wie die Freiheit der Entscheidung.

Wie aber steht es um Notwendigkeit und Freiheit bei den eigentlich axiologischen Entscheidungen? Wir haben erfahren, daß diesen axiologischen Entscheidungen „Wertantinomien" zugrunde liegen. Diese nun sind nicht „lösbar" im Sinne von „aufhebbar"[82]), so sehr auch das Wertgefühl nach Synthesen ausschaut. Wenigstens kann die Person, vor so einen Konflikt gestellt, nicht warten, bis sich ihr eine ideale Synthese zeigt. Sie muß von sich aus hier und jetzt die Entscheidung fällen. Das heißt der Wertkonflikt macht die Entscheidung notwendig. Hartmann argumentiert jetzt so weiter: „Da die Person nun tatsächlich solche Entscheidung von Stunde zu Stunde fällt, so muß es etwas in ihr geben, was dieses Entscheidens fähig ist — unabhängig von Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit der Entscheidung. Dieses Etwas bleibt dem ganzen Sollens- (d. i. Wert-) Konflikt als solchem „gegenüber" (transzendent), trägt seine entscheidende Determinante in den Konflickt hinein und erweist sich damit als autonom dem Konflikt gegenüber[83]) — d. h. gerade der Konflikt der Werte bezw. der Sollensrichtungen, der die Entscheidung „notwendig" machte, macht eben damit die Freiheit der Entscheidung möglich. Wäre nämlich der Konflikt „lösbar in sich selbst"[84]), dann gäbe es weder eine Notwendigkeit zur Entscheidung noch eine Freiheit der Entscheidung.

„Gerade das, was in der Werttafel die Verzweiflung des gewissenhaft Suchenden ausmacht, — die offenkundige Unmöglichkeit, die Wertkonflikte in einer für das Leben des Menschen erträglichen Weise zu lösen — ist die positive . . . Lösung der . . . Freiheitsfrage: es ist der stärkste Hinweis, daß hinter den Tatsachenkomplexen von Verantwortung und Zurechnung persönliche Freiheit als reale Macht steht. Der Wertkonflikt kann nicht aus der Werttafel heraus, also auch nicht auf Grund des Wertgefühls gelöst werden — wenigstens nicht für den Blick des Menschen, der die höchsten Synthesen schwerlich erfaßt. Aber deswegen kann er doch gegebenenfalls „entschieden" werden — durch einen Machtspruch, durch Initiative, durch das selbständige Vorgehen eines Wesens, welches Verantwortung und Schuld auf sich nimmt. Und es wird tatsächlich „entschieden" — in eben dieser

[81]) N. Hartmann: Ethik, S. 163.
[82]) N. Hartmann: Ethik, S. 194.
[83]) N. Hartmann: Ethik, S. 683.
[84]) ebenda, S. 694.

Weise, *ohne gelöst zu werden*, durch den Machtspruch der Person. Entscheiden ist eben nicht lösen[85]). Könnte der Mensch den Konflikt lösen, d. h. seine axiologisch zureichende Lösung erschauen, so brauchte er vielmehr gar nichts zu entscheiden; er brauchte nur der geschauten Lösung zu folgen. So aber sind die gegebenen Situationen des Lebens nicht. Der Mensch muß sie von Schritt zu Schritt im Leben entscheiden, ohne sie lösen zu können. . . So kommt es, daß überall, wo Menschen handeln — ja selbst wo nur innere Stellungnahme das Verhalten ausmacht — tatsächlich Entscheidungen gefällt werden. Die *Macht* aber, die darin den Machtspruch spricht, muß offenbar eine reale sein; denn sie ist real bestimmend im realen Wollen und Verhalten der Person. Der reale Wille der realen Person also muß" — *gerade* „den in Konflikt stehenden Werten gegenüber — „frei" sein"[86]).

Ein ähnlich paradoxes Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Freiheit der Entscheidung gibt es dort, wo es sich um Entscheidung und *Situation* handelt. Wir haben zu hören bekommen, daß die Situation den Menschen zur Entscheidung *zwingt*. „Sie läßt ihm darin keine Freiheit, er muß entscheiden, und er entscheidet tatsächlich immer, was er auch tut oder läßt. *Wie* aber er sich entscheiden soll, das sagt ihm die Situation nicht. Sie läßt ihm Spielraum, so oder so zu handeln. . . . Darin also hat er *Freiheit*, *wie* er sich entscheidet, nicht aber darin, *ob* er sich überhaupt entscheiden will. Er ist von der Situation zur Entscheidung gezwungen. Aber zur freien Entscheidung. So kommt das Eigentümliche heraus, daß er von ihr geradezu zur Freiheit gezwungen ist"[87]). — Oder wie die Schilderung an anderer Stelle lautet: Der Mensch *muß* durch die Situation hindurch; er muß hindurch, indem er handelt und entscheidet. „Darin hat er keine Freiheit. Andererseits aber sagt die Situation als solche ihm nicht, was er tun soll. Das sagt ihm nur sein Wertbewußtsein. Dieses aber determiniert ihn nicht, sondern läßt ihm Spielraum, für oder wider den gefühlten Wert zu entscheiden. Hier also liegt der Punkt seiner Freiheit, und zugleich die Begrenzung seiner Freiheit. Er ist zur Entscheidung gezwungen; es ist nicht für ihn entschieden. Er muß entscheiden. Er hat nicht die Freiheit, frei oder unfrei zu sein. Im Gezwungensein zur Entscheidung ist er vielmehr eo ipso frei"[88]).

Rückblickend ergibt sich demnach, daß sich für den Menschen nicht nur *von den Werten* her — und zwar sowohl von dem von ihnen ausgehenden Sollen als auch von den in ihnen gelegenen Konflikten her — sondern auch von der *Situation* her die Notwendigkeit von Entscheidungen ergibt, daß aber eben diese Notwendigkeit der Entscheidung für den Menschen zugleich seine *Freiheit* der Entscheidung sowohl den Werten und dem von ihnen ausgehenden Sollen als auch der Situation gegenüber bedeutet.

---

85) Vgl. auch Ethik, S. 270.
86) N. Hartmann: Ethik, S. 695.
87) N. Hartmann: Das Problem des geistigen Seins, S. 115/116.
88) N. Hartmann: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 49.

„Jede menschliche Handlung, sofern sie aus gegebener Situation mit gegebenem . . . Wertkonflikt hervorgeht, ist an ihrem Teil und in den Grenzen ihrer Endlichkeit immer schon eine Entscheidung des Konfliktes mit der Tendenz, eine wirkliche Lösung zu sein. Die metaphysische Bedingung, unter der allein das möglich ist, ist die, daß die reale Person nicht nur neben den Werten auch autonom ist, sondern daß sie es auch gerade den Werten gegenüber ist, d. h., daß ihre Autonomie derjenigen der Werte gegenüber die höhere ist. Sie ist es ja, die über den Konflikt der autonomen Werte hinauskommt, aus ihm herausfindet — kraft der Entscheidung, die sie fällt. . . .

So steht ethisch in jeder Situation dreierlei sich gegenüber: der empirische Gehalt der Situation, das Wertverhältnis, das in ihr berührt ist, und das reale Wollen, das den Ausweg sucht. Das Letztere ist es, das dem ersten wie dem zweiten gegenüber die Initiative haben muß. Hat es sie nur dem empirischen Gehalt gegenüber (etwa unter Leitung eines Wertes), so ist es nur im Sinne der Kausalantinomie frei, also nicht persönlich frei. Hat es sie aber auch dem Wertverhältnis gegenüber, d. h. kann es außerdem auch noch zwischen den Sollensrichtungen entscheiden, unter denen es den empirischen Gehalt der Situation sieht, so ist es darüber hinaus auch noch frei im Sinne der Sollensantinomie. Es ist dann auch persönlich frei. Ein solches Wollen hat nicht mehr „Freiheit unter dem Gesetz" (wie die Kantische Formel lautet), sondern Freiheit dem Gesetz gegenüber, also eine Freiheit über dem Gesetz"[89]).

Damit sind wir durch unsere Frage nach dem Verhältnis von Notwendigkeit der Entscheidung und Freiheit der Entscheidung mitten in das uralte Freiheitsproblem des menschlichen Willens hineingeraten. Denn eben dieses Freisein ist das metaphysische Rätsel in dem entwickelten Verhältnis. Hartmann verfolgt es bis in die letzten Hintergründigkeiten hinein, indem er eine Reihe weiterer „Aporien" entwickelt. Das „Resultat" aber ist dieses: „Auch wenn man zugibt, daß die kantische Kausalantinomie sich löst — daß also der Kausalnexus offen ist und die Wertkomponente als ein Plus an Determination ohne Rücksicht auf ihren Ursprung aufnimmt, so bleibt doch noch die zweite Antinomie übrig, welche die Freiheit gegenüber dem Seinsollenden selbst (dem Werte) betrifft. Es genügt nicht, wie Kant meinte, daß der Wille seine Freiheit in der Autonomie des Sittengesetzes habe. Er muß sie vielmehr im Gegensatz zum Sittengesetz haben, muß ihm selbst gegenüber des Für und Wider fähig sein. Diese Antinomie, die Fichte zuerst klar gesehen hat, ist jedenfalls noch nicht gelöst. Und es ist fraglich, ob überhaupt man sie lösen kann."

„Zu ihrer positiven Beantwortung wäre es erforderlich zu zeigen, wie im Menschenwillen eine andere autonome Instanz sowohl dem Sein als auch dem Sollen gegenüber besteht, also beiden Determinationen zugleich gegenüber, deren Kampfplatz der Mensch ist. Da aber der Mensch von Grund aus ein bedingtes Wesen ist und keineswegs ein drittes selbständiges Reich für sich bildet, so ist diese seine Freiheit in tiefes Dunkel gehüllt"[90]).

[89]) N. Hartmann: Ethik, S. 690.

[90]) N. Hartmann: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 49/50. — Vgl. auch Ethik, S. 604 ff., die drei Determinationstypen betreffend.

Eine kritische Würdigung von Wesen und Funktion der Entscheidung bei Hartmann wird davon ausgehen müssen, daß die Entscheidung als solche und in jeder ihrer Formen ganz und gar gebunden ist an die Voraussetzung des Aufeinanderstoßens zweier völlig heterogener Welten und ihrer völlig heterogenen Determinationen, der Welt des Realen mit der spezifischen Realdetermination und der Welt der idealen Werte mit einer ebenso spezifischen Wert- bezw. Sollensdetermination. Weil „das Subjekt als praktisches der Schnittpunkt zweier heterogener Determinationen oder Mächte ist, gleichsam der Schauplatz ihres Aufeinanderstoßens in der einen realen Welt", deshalb „das Ruhelose in seinem Wesen, das ständige Gestelltsein vor Entscheidungen"[91]).

Das bedeutet: das, was Hartmann als Entscheidung beschreibt, wird überall dort nicht ohne weiteres sinnvoll sein können und wird überall dort keinen Raum haben, wo die Voraussetzung solcher heterogener Welten, die dann doch wieder aufeinander angewiesen sind, nicht gemacht wird. Hartmanns Entscheidungsbegriff ist eben so sehr verhaftet mit seinem „Grundansatz", daß er mit diesem Ansatz steht und fällt. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, hier diese Voraussetzung kritisch zu behandeln. Wir müssen uns darauf beschränken, auf einige Konsequenzen hinzuweisen, die sich aus diesem Ansatzpunkt für Hartmanns eigenen Entscheidungsbegriff erhebt.

Die Entscheidung steht in den Zusammenhängen, in denen wir sie bei Hartmann angetroffen haben, in jeder ihrer Formen, sei es unmittelbar, sei es mittelbar in Beziehung zum Reich der Werte, zu jenem Kosmos ansichseiender idealer Wesenheiten, die, eben weil sie ideal und ansichseiend sind, nicht nur unabhängig sind von allem Erfassen und Dafürhalten, sondern die auch — und gerade das will Hartmann — unabhängig sind von allem „Setzen" bezw. Konstituieren durch das Subjekt. „Werte sind als ideale Wesenheiten ansichseiend und bedürfen der „Setzung" durch das Subjekt nicht"[92]). Der Mensch kann die „allgemeinen Werte nicht schaffen", vielmehr „findet er sie als für ihn geltende vor" und „das Wertgefühl ist hier wie dort empfangend, nicht gebend"[93]). — „In diesem Sinne also ist der im Werturteil sich aussprechende Wert selbst ein vom Subjekt des Urteilenden unabhängiger. Er hat ein eben so echtes ideales Ansichsein wie ein mathematisches Gesetz"[94]). — „Werte sind etwas, was unabhängig von unserem Erfassen oder Dafürhalten besteht, was im Wertgefühl selbst, wo dieses sich einstellt, sich als ein solches Unabhängiges sehr wohl fühlbar dokumentiert"[95]).

Indem die Entscheidung wesentlich an einem in diesem Sinne „Unabhängigen" „hängt", wird sie selbst etwas durchaus Ab-„hängiges". Diese Konsequenz kann nicht rückgängig gemacht werden, weder durch die Einführung des Begriffes der „Zwecksetzung" noch durch den Erweis der „Autonomie" gerade auch den Werten gegenüber.

[91]) N. Hartmann: Ethik, S. 464/65.
[92]) N. Hartmann: Ethik, S. 165.
[93]) a. a. O. S. 691.
[94]) a. a. O. S. 140.
[95]) N. Hartmann: Systemat. Philosophie in eigener Darstellung, S. 45.

Bei der Zwecksetzung handelt es sich, wie schon das Wort sagt, zwar um eine „Setzung". Aber auch diese „Setzung" ist durchaus gebunden und abhängig von den idealen ansichseienden Werten. Denn „der Zweck ist in der Aktsphäre des realen Subjekts eben das, was der hinter ihm stehende Wert ideal an sich ist"[96]). Und die „Hauptsache" ist die, „daß kein Subjekt etwas bezwecken kann, was nicht irgendwie an sich wertvoll ist und als wertvoll von ihm empfunden wird"[97]). Das bedeutet, daß auch die Entscheidung selbst dort, wo sie mit Zwecksetzungen zusammenhängt, etwas Abhängiges ist. Denn es können ja nur soweit Zwecke „gesetzt" werden, als Werte „ideal da sind"[98]).

Nun hat zwar das Subjekt diesen Werten gegenüber volle Autonomie, mehr noch, diese Werte sind sogar auf das Subjekt „angewiesen", d. h. sie sind von ihm „abhängig", nämlich dadurch, daß die Determination der Werte davon abhängt, ob sich das Subjekt für sie einsetzt oder nicht, was bedeutet, daß die Determination der Werte in gewisser Hinsicht „abhängig" ist von der „Entscheidung" des Subjekts. Aber trotzdem bleibt der Satz bestehen, daß eben dieselbe Entscheidung im letzten Grunde dem Wertreich gegenüber etwas Sekundäres und vom Wertreich Abhängiges ist. Wie das gemeint ist — es handelt sich nämlich um etwas anderes als die in der Darstellung gewürdigte Notwendigkeit der Entscheidung — sei zunächst durch einen Vergleich ausgedrückt: der Mensch mit seinen Entscheidungen ist von der Mannigfaltigkeit der ansichseienden idealen Werte umgeben wie von einem „Gehäuse", das an keiner Stelle einen Ausweg ins Freie besitzt. Wie der Mensch — als handelnder und entscheidender — sich auch drehen und wenden mag, immer und überall stößt er auf etwas, was an sich und „ideal da ist".

Wenn dem so ist, dann wird Entscheidung in dem Sinne zu etwas Abhängigem, daß sie sich nur solchen an sich und ideal daseienden Werten zuwenden kann. Sie wird zweitens abhängig in dem Sinne, daß sie gebunden bleibt an eine Schau der Werte. Und sie wird drittens abhängig in dem Sinne, daß über das im Wertreich der Möglichkeit nach an Werthaftigkeit ideal Vorhandene hinaus für die reale Welt nichts entschieden werden kann. Damit aber wird Entscheidung zum bloßen Sich-Entscheiden für .... bezw. Sich-Entscheiden zwischen ..., was deutlich spüren läßt, daß wir das wirkliche Entscheidungsproblem, so wie es uns bei unserem Suchen vorschwebt, hier nicht erreicht haben.

Immerhin: durch die Auseinandersetzung mit Hartmann haben wir etwas ganz Entscheidendes gewonnen: nämlich die Schärfung des Bewußtseins, daß das wirkliche Entscheidungsproblem dort liegen muß, wo durch Entscheidungen im originären Sinne „Ordnungen gesetzt" werden bezw. gesetzt werden können.

———

96) N. Hartmann: Ethik, S. 165.

97) a. a. O. S. 166.

98) Vgl. hierzu den Begriff des „idealen Daseins" in „Möglichkeit und Wirklichkeit", S. 56.

III. Entscheidung und „Existenz".

Auch in der Existenzphilosophie begegnen wir der Entscheidung an zentralster Stelle und in zentralster Bedeutung. Das ist kein Zufall, sondern hängt mit dem eigentlichen Sinn der Existenzphilosophie engstens zusammen. Wir legen unserer Darstellung und Auseinandersetzung das umfangreiche Werk von Karl Jaspers, betitelt „Philosophie", zugrunde, weil darin der Entscheidungsbegriff wirklich explizit gesehen wird.

Nach Jaspers ist echtes Philosophieren „Philosophieren aus möglicher Existenz und dieses der Methode nach Transzendieren". Von beiden Bestimmungen her, sowohl von der Bestimmung, daß das Philosophieren aus möglicher Existenz zu erfolgen habe, als auch von der Bestimmung, daß Philosophieren der Methode nach Transzendieren sei, stoßen wir in gerader Richtung auf die Entscheidungskategorie, ein Beweis dafür, wie zentral die Bedeutung sein muß, die Entscheidung im existentiellen Philosophieren hat. „Entscheidung" nämlich ist dasjenige, was sowohl das Wesen „möglicher Existenz" als auch den Sinn wirklichen „Transzendierens" recht eigentlich erst zu umschreiben vermag. Mögliche Existenz ist ja dasjenige „Sein", das Entscheidungen vollzieht, und Transzendieren ist ja dasjenige „Verhalten", in dem diese Entscheidungen durch mögliche Existenz vollzogen werden. Das muß näher erläutert werden.

Was ist Existenz? Das kann im Grunde genommen gar nicht gesagt werden, weder allgemein noch für den einzelnen Menschen. Letzten Endes ist ja alles Philosophieren — als Philosophieren aus der Existenz — ein einziges Ringen um die „Vergewisserung" der Existenz. Und zwar auf den drei Wegen — die aber stets ineinander sind — des „Transzendierens in der „Weltorientierung", des „Transzendierens in der „Existenzerhellung" und des „Transzendierens in der Metaphysik". Trotz dieser Einschränkung, daß Existenz nicht „definiert" werden kann, lassen sich doch folgende Unterscheidungen und Umschreibungen geben. Existenz ist eine „Weise des Seins des Umgreifenden" und ist als solche zu unterscheiden von Dasein, Bewußtsein überhaupt und Geist.

Welche Weise des Seins ist Existenz? Existenz ist „Selbst-Sein". Und das soll heißen: „Existenz ist dasjenige, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält, durch die es sich geschenkt weiß, und auf die es sich „gründet"[99]). In diesem „Sichverhalten zu" sich selbst sowohl als auch zur Transzendenz steckt aber das, was wir als das Wesen der Entscheidung suchen. Das müssen wir etwas konkreter umschreiben. Bei Jaspers heißt es: „Für meine Selbstbetrachtung zwar bin ich, wie ich nun einmal bin. Obgleich Individuum, bin ich Fall eines Allgemeinen, unterworfen dem Kausalgesetz oder folgend der gültigen Forderung des objektiv fixierten Sollensgebotes. Wo ich aber Ursprung meiner Selbst bin, — d. h. wo ich eigentliches Selbstsein bin, wo ich „ich selbst" bin — ist noch nicht alles nach allgemeinen Gesetzen und im Grunde entschieden. Ich weiß nicht nur wegen der Endlosigkeiten

[99]) Karl Jaspers: Existenzphilosophie, S. 15 ff.

der Bedingungen nicht, wie es etwa als entschieden wäre, sondern auf ganz anderer Ebene bin ich, was noch selbst entscheidet, was es ist". — In dieser Ebene „wird mir gewiß, daß etwas zuletzt allein an mir liegt. Was ich ergreife oder fahren lasse, was ich als das Erste und Eine vorziehe, wo ich noch in der Haltung der Möglichkeit bleibe", . . . das „entspringt in der Unruhe meines Daseins durch die Gewißheit des Selbstseins aus Freiheit. Wo ich aufhöre, mich psychologisch zu betrachten, und doch nicht in naiver Unbewußtheit handle, sondern aus der Positivität meines Aufschwunges in der Helligkeit einer . . . mein eigenes Sein begründenden Gewißheit, dort entscheide ich, was ich bin"[100]). Das bedeutet: Existenz als Selbst-Sein heißt, „es ursprünglich entscheiden"[101]).

Wir halten folgende Aussagen als für uns wesentlich fest: Existenz ist Selbstsein. Als solche ist sie dasjenige, was *sich verhält* — und zwar *zu sich selbst* — und eben darin *zum Transzendenten*. Dieses *Verhalten* des Selbstseins aber wurde umschrieben als „*Entscheiden*" des Selbstseins. „Ich bin das Sein, das sich um sich bekümmert und im Sichverhalten noch entscheidet, was es ist"[102]). Ehe dieser Punkt weiter verfolgt werden kann, müssen noch einige weitere Bestimmungen für die Existenz genannt werden.

Existenz als Selbstsein erfährt sich immer als in der Kommunikation stehend. Und dies so sehr, daß Existenz nur *durch andere* — eben Existenz wird[103]).

Existenz ist selbst nicht zeitlich. Existenz ist nicht Dasein. Existenz *erscheint* sich aber *im* Dasein. „Ich weiß mich nur als Dasein in der Zeit, aber so, daß dieses Dasein mir Erscheinung meines zeitlosen Selbstseins wird"[104]). — „Diese *Einheit* meiner mit meinem Dasein als Erscheinung ist meine Geschichtlichkeit, ihrer inne zu werden, ist geschichtliches Bewußtsein"[105]). — Es ergibt sich also: Existenz ist in „Kommunikation" als „geschichtliches Bewußtsein" aus „Freiheit"[106]).

Wenn Existenz aber so im Geschichtlichen verwurzelt ist, hat das Zeitdasein Gewicht nicht an sich und von selbst, sondern in dem Sinne, „daß *in der Zeit* für die Ewigkeit entschieden wird"[107]). Das aber bedeutet, daß die Zeit dann nicht nur Ablauf, „sondern Erscheinung der Existenz" ist, die „in der Zeit durch ihre Entscheidungen sich erwirbt"[108]).

Existenz erscheint sich aber nicht nur im Dasein, sondern Existenz erscheint sich auch im Bewußtsein. Hierbei faßt Existenz den „Gedanken des Transzendenten, das nicht im Bewußtsein ist, sondern über es hinausgeht als ein ganz Anderes. Transzendenz ist das Sein, das nicht

---

[100]) Karl Jaspers: Philosophie Bd. I, S. 15.
[101]) ebenda S. 15.
[102]) Karl Jaspers: Philosophie, S. 35.
[103]) Philosophie Bd. 1, S. 16. Vgl. auch S. 55 bis 57.
[104]) Philosophie, Bd. 2, S. 122.
[105]) a. a. O. S. 121.
[106]) Philosophie, Bd. 1, S. 46.
[107]) a. a. O. S. 16.
[108]) Philosophie, Bd. 1, S. 16.

Dasein und Bewußtsein und auch nicht Existenz ist, sondern alle transzendiert. Es ist das Absolute im Gegensatz zur Endlichkeit, Bezogenheit und Ungeschlossenheit von allem, was für Bewußtsein und im Bewußtsein ist"[109]. Dieses „Fassen" des Gedankens der Transzendenz ist für Existenz aber entscheidend. Denn „ohne Transzendenz verlöre Existenz eigentliches Selbstsein"[110]).

Schließlich gilt, daß Existenz sich auch in der Welt erscheint. Und „als in der Welt sich erscheinende mögliche Existenz" „vollziehe ich ursprüngliche Entscheidungen"[111]).

Das aber setzt voraus, daß der Mensch existierend sich frei weiß als er selbst. Aber „frei" im Sinne einer eigentlichen Freiheit. Was ist eigentliche Freiheit? Eigentliche Freiheit ist nicht Willkürbewußtsein, sondern „existentielle Freiheit". Und das heißt, sie „ist nicht beliebig, sondern als eine Notwendigkeit, die in der Unendlichkeit des Grundes des Selbstseins verwurzelt ist. In diesem bindet sich Existenz durch Freiheit an den Grund, aus dem sie zu sich kam, und den sie dann als eigenes Dasein in der Folge ihres Wählens gelegt hat"[112]).

Dieses „Zusichkommen", das identisch ist mit dem seiner selbst Gewißsein, kann aber nur durch „unbedingte Handlungen" in „Grenzsituationen" gelingen[113]). Was sind Grenzsituationen? „Situation wird zur Grenzsituation, wenn sie das Subjekt durch radikale Erschütterung seines Daseins zur Existenz erweckt"[114]). Wie ist das möglich? Weil Grenzsituationen „nicht überschaubar" sind, sondern wie eine „Wand sind, an die wir stoßen, an der wir scheitern"[115]). Grenzsituation ist also dies, „daß ich immer in Situationen bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß"[116]). Diese Grenzsituationen nun erzwingen eine „unbedingte Handlung", nämlich die Entscheidung als Sprung ins Selbstsein. „Auf Grenzsituationen reagieren wir daher sinnvoll nicht durch Plan und Berechnung, um sie zu überwinden, sondern durch eine ganz andere Aktivität, das Werden der in uns möglichen Existenz: Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten. Sie werden, dem Wissen nur äußerlich kennbar, als Wirklichkeit nur für Existenz fühlbar. Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe. In der Hilflosigkeit des Daseins ist es der Aufschwung des Seins in mir. Während dem Dasein die Frage nach dem Sein in den Grenzsituationen fremd ist, kann in ihnen Selbstsein des Seins inne werden durch einen Sprung; das von Grenzsituationen sonst nur wissende Bewußtsein wird auf einmalige, geschichtliche und unvertretbare Weise erfüllt. Die Grenze tritt in ihre eigentliche Funktion, noch immanent zu sein und schon auf Transzendent hin zu weisen"[117]).

[109]) a. a. O. S. 15.
[110]) a. a. O. S. 52.
[111]) a. a. O. S. 22.
[112]) Philosophie Bd. 1, S. 55—56.
[113]) a. a. O. S. 46.
[114]) a. a. O. S. 56.
[115]) Philosophie Bd. 2, S. 203.
[116]) a. a. O. S. 203.
[117]) Philosophie Bd. 2, S. 204.

Eine solche Entscheidung geht „geradezu das Selbst an", kein anderer kann dabei mitwirken. — Eine solche Entscheidung entbehrt aber auch jeder „Begründung" in „Zwecken in der Welt". Sie wurzelt nur in der Selbstgewißheit. Aus diesen beiden Gründen ist eine solche Entscheidung eine „unbedingte Handlung".

Von der Existenz gilt also, daß sie sich „in Entscheidungen aufbaut, die für sie ein nicht mehr zu verwerfender Grund sind, ohne sich auf ihnen ausruhen zu können, solange die Zeit dauert"[118]). Denn „als mögliche Existenz habe ich die ursprüngliche Wahl über mich selbst"[119]).

Und darin besteht ja das Geschichtliche der Erscheinung der Existenz, daß Existenz „nicht unmittelbar fertig zur Erscheinung" kommt, sondern „sich erwirbt durch ihre Schritte als Entscheidungen in der Zeitdauer"[120]).

Aber das ist nur die eine Seite. Ihr entspricht — wenn auch paradox genug — die andere, daß Existenz sich zugleich „gegeben", sich „geschenkt" weiß. „Wie ich nicht da bin ohne Welt, so bin ich nicht ich selbst ohne Transzendenz. Wohl werde ich mir durch eigene Entscheidung selbst Grund, ich bringe mich im vernünftigen Erkennen und autonomen Handeln hervor. Aber der Ursprung meines Selbstseins wird mein durch diese Vernunft erleuchtetes Sein in der Erscheinung nur so, daß ich selbst mir zugleich darin gegeben bin: mir gegeben als der empirische Stoff meines soseienden Daseins, mit dem ich mich aufzubauen habe, werde ich in dem Ursprung, in dem ich mir frei entgegenkomme, geschenkt. Ich stehe vor der Transzendenz, die nicht als Dasein in der Welt mir begegnet unter den Erscheinungen der Dinge, die aber mich anspricht als Möglichkeit aus allem Daseienden und am entschiedensten aus meinem Selbstsein: Die Tiefe meiner selbst hat ihr Maß in der Transzendenz, vor der ich stehe"[121]).

Bei der kritischen Auseinandersetzung dürfen wir nur die Punkte heranziehen, die mit unserer Problemstellung unmittelbar zusammenhängen. Es geht insbesondere nicht an, eine Stellungnahme zur Jaspers'schen Existenzphilosophie schlechthin auch nur versuchen zu wollen.

Rein wortmäßig ist bei Jaspers die Entscheidung mit einer ganzen Reihe von Begriffen so gekoppelt, daß die Hoffnung erweckt wird, es müßte dadurch etwas ganz besonders Fruchtbares für die Frage nach dem Entscheidungsproblem herauswachsen. Indem schon im allerersten Ansatz die Existenz verzahnt wird mit Kommunikation, Geschichtlichkeit, Freiheit und Grenzsituationen und indem die Existenz als das Selbstsein bezeichnet wird, das entscheidet, was es ist, indem also die Entscheidung von vornherein eingebaut ist in die Beziehungen zwischen Existenz einerseits und Kommunikation, Geschichtlichkeit, Freiheit und Grenzsituationen andererseits, könnte man des Glaubens sein, zu ganz neuartigen Perspektiven innerhalb des Entscheidungsproblems geführt zu werden.

---

[118]) a. a. O. S. 144.
[119]) a. a. O. S. 144.
[120]) Philosophie Bd. 2, S. 127.
[121]) a. a. O. S. 48.

Aber diese Hoffnung trügt. Kommunikation, Geschichtlichkeit, Freiheit, Grenzsituationen — sie alle erweisen sich, näher durchleuchtet, als recht unwirkliche Größen. Von Kommunikation ist fast auf jeder Seite zu lesen. Und Existenz kann nur durch andere Existenz zu sich selbst kommen, so steht bei Jaspers geschrieben. Was wirkliche Gemeinschaft ist, bekommt Jaspers jedoch nicht zu Gesicht. — Die Geschichtlichkeit ist sogar „Erscheinung der Existenz im Dasein". Aber wirkliche Geschichte gibt es nicht. — Freiheit wird nur als eigentliche Freiheit zugelassen. Aber in Wahrheit ist diese Freiheit ein leeres Wortspiel und geht am wirklichen Menschen völlig vorbei. — Grenzsituationen sollen „Zwingherren" letzter Eigentlichkeit sein. Aber wie können sie das, wenn Kampf, Leid, Schuld usw. nicht zutiefst eingelagert gesehen werden in Situationen, in denen es um Sein oder Nichtsein der Existenz und der Geschichte eines Volkes geht?

Es braucht nicht im einzelnen aufgewiesen zu werden, daß die Folge davon, daß Kommunikation, Geschichtlichkeit usw. zwar recht „existentiell", aber so wenig wirklich gesehen werden, die ist, daß auch die ihnen eingewebte Entscheidung so entwirklicht wird, daß sie keine neue Sichtweiten eröffnen kann, wenn nach dem Problem der wirklichen Entscheidung gefragt wird.

Das ist aber nicht das einzige, was gegen die Entscheidung, so wie sie bei Jaspers geschildert wird, zu sagen ist. Zunächst ist natürlich die Entscheidung sofort ihrer letzten Gewichtigkeit beraubt, wenn das in den Entscheidungen erfolgte bezw. zu erfolgende „Aufbauen" des Selbstseins enthüllt wird als ein „Geschenktwerden" vom Transzendenten. Schlimmer noch ist die „Situation" für die Entscheidung, wenn sie im Grunde genommen keinen wirklichen Menschen zum Träger hat, sondern nur eine „mögliche Existenz".

Radikal zersetzen aber muß sich ein „existentieller Entscheidungsbegriff", wenn durch die Entscheidungen, die die selber nur mögliche Existenz wirklich zu vollziehen hat, die nur mögliche Existenz allererst eigentlich, nämlich selber wirklich werden soll. Hier muß der Entscheidungsbegriff in Paradoxien unfruchtbarster Art hineingeraten und den letzten Rest seiner Brauchbarkeit verlieren.

IV. Entscheidung und „Gegenwart".

Damit hat auch unser neuer Versuch, auf dem Wege über die Existenzphilosophie einen unzersetzbaren Entscheidungsbegriff zu gewinnen, keinen Erfolg gehabt. Jetzt, nachdem wir schon zum vierten Male bei einem negativen Resultat enden mußten, sind wir gründlich aus der Unbefangenheit unseres bisherigen philosophischen Fragens aufgescheucht, und wir sehen uns genötigt, durch kritische und zugleich vergleichende Besinnung auf die grundsätzlichen Ansatzpunkte der bis jetzt betrachteten Entscheidungsbegriffe Hinweise für die Richtung der weiteren Nachforschungen zu suchen. — Ein solcher kritischer Vergleich nun läßt erkennen, daß die bisher durchgeprüften Entscheidungsbegriffe, so gründlich verschieden sie auch in ihrer Fundierung und Sinnbestimmung waren, in einem — und möglicherweise entscheidenden —

Punkte völlig übereinstimmten: sie alle waren nämlich in irgendeiner Form in Beziehung gebracht worden zu einer „Welt" bezw. „Region" oder „Sphäre", die jenseits alles Realen liegt, und das bedeutete zugleich, daß sie jenseits alles real Zeitlichen liegt. Bei Rothacker war es der „Geist", der im „produktiven Sollen" „Forderungen und Postulate" setzte; bei Hartmann war es das „ideale Reich der Werte", dem eine spezifische „Wertdetermination" entsprach; bei Jaspers war es die „Transzendenz", zu der ein besonderes „Verhalten" erforderlich wurde. — Dieses Bezogensein auf eine außerzeitliche Region hatte dann aber zwangsläufig zur Folge, daß die Dimension des Zeitlichen auch für den jeweiligen Begriff der Entscheidung nicht in vollem Gewicht zur Geltung kam. Es ist zu fragen, ob es vielleicht an der Vernachlässigung des vollen und direkten Bezuges zur Zeitdimension liegt, daß die vier Entscheidungsbegriffe sämtlich keine Stabilität gewinnen konnten. Vielleicht ist der Entscheidungsbegriff nur dann unzersetzbar, wenn er unmittelbar und ausschließlich auf die Zeit bezogen ist. — Wir prüfen diese Frage an Hand eines Entscheidungsbegriffes, den wir von Grisebachs Werk „Gegenwart" her aufbauen. Denn wie schon der Titel andeutet, wird hier die Zeit und zwar als Gegenwart zum Angelpunkt der Anschauungen gemacht.

Bei Grisebach begegnet uns die Entscheidung ganz und gar in ethischen Zusammenhängen und zwar engstens gekoppelt mit dem ethischen Zentralphänomen „Gegenwart". Für Grisebach handelt es sich darum, an das „wirkliche" „Problem der ethischen Wirklichkeit"[122]) heranzukommen. Und er behauptet, diese wirkliche ethische Wirklichkeit liegt in der Gegenwart und nur in der Gegenwart. Dabei ist mit Gegenwart nicht gemeint „der flüchtige, im Fluge von uns durcheilte Moment als Uebergang aus der erinnerten Vergangenheit zur berechneten Zukunft"[123]). Sondern es handelt sich um die „endliche ethische Existenz in der Gegenwart". Das bedeutet, daß die „Gegenwart als ein Werden"[124]), als das „ethische Feld des Werdens"[125]) bezeichnet wird. Sie ist von zwei Schranken umschlossen: einmal von der Vergangenheit, aber so, daß sie nicht nur „von Vergangenheit gänzlich verschieden" ist, „sondern sie ist dem Vergangenen auch gar nicht mehr anzufügen oder aus ihm abzuleiten". — Zum anderen ist sie umschlossen von der Zukunft. Die Gegenwart liegt nie „in der Richtung des zu berechnenden zukünftigen Zeitlaufs"[126]).

Die Gegenwart liegt also da, „wo jene kontinuierlich verstandene Folge unterbrochen wurde, wo der Erinnernde durch eine Zukunft zum Halten genötigt wird, die ihm in Gegenwart zu berechnen versagt ist. Diese Zu-Kunft ist nicht mehr ein Abstraktum, sondern das von außen hinzukommende Moment, die andere nicht mißzuverstehende Person. Damit ist die Enge der Gegenwart durch zwei sich gegenseitig gegenwartende Personen gegeben. Sie ist deshalb Problem, weil alle Zeitmaße für diesen Augenblick versagen. Der Augenblick ist in der Enge

[122]) E. Grisebach: Gegenwart, S. X.
[123]) a. a. O. S. 128.
[124]) a. a. O. S. 131.
[125]) a. a. O. S. 148.
[126]) ebenda.

der Gegenwart ein wirklicher Augen-Blick zweier sich begegnender Personen, die die Grenzen dieser Spanne Zeit selbst ausmachen"[127]. — „Der Lebensraum der Gegenwart ist deshalb nicht der unbegrenzte Raum der Natur, sondern der enge Abstand zweier Menschen, die sich in Spruch und Widerspruch gegenseitig begrenzen"[128].

Es zeigt sich also, daß der Terminus Gegenwart ganz wörtlich genommen wird. „Gegenwart" ist dort vorhanden, wo etwas „gegenwartet", wo etwas gegen etwas anderes steht, wo also ein Konflikt vorhanden ist. Aber dieser Konflikt ist kein Konflikt zwischen Werten bezw. Wertregionen. Er gründet auch nicht in einer bestimmten Beziehung zu irgendeiner Norm oder erkenntnistheoretischen „Instanz". Sondern dieser Konflikt entsteht nur an dem „einen beengten Orte, wo zwei Menschen sich nahe kommen"[129] und „durch einen zu erfahrenden Widerspruch in Frage gestellt und in gegenwärtiger Bezogenheit von Mensch zu Mensch durch ein Wort angesprochen"[130] werden. Indem also im Konflikt dem „Anspruch" des einen Menschen ein „Widerspruch" des anderen Menschen „gegen"-wartet, entsteht Gegenwart. „So befindet sich der Vater gegenüber dem Sohne . . . in der Gegenwart in der Rolle einer den Widerspruch vernehmenden Person"[131]. „Jedem seiner bisherigen Ansprüche wird jetzt in der Wirklichkeit der Gegenwart widersprochen". „Der Widerspruch hält dem Erkennenden Gegen-wart entgegen"[132]. Und wirkliche Gegenwart ist nur dort vorhanden, wo sie etwas enthält, „was gegen das Selbst steht".

Zusammenfassend müssen wir also feststellen: bei Grisebach ist die Gegenwart die „Sphäre wirklicher Konflikte", d. h. solcher Konflikte, die durch die „Begegnung" der „Ansprüche" und „Widersprüche" gegenwartender und damit sich begrenzender Menschen entstanden sind. Das hat im einzelnen folgende Konsequenzen:

1. Diese Gegenwart ist eine zufällige und begrenzte Wirklichkeit, sie hängt ja ganz und gar von dem „Zu-fallen" der Konflikte der zu-fällig begegnenden Menschen ab. Und sie ist „begrenzt", weil der Mensch wirklich in die Enge der Gegenwart getrieben wird.

2. Mit diesem Zufall, der immer „von außen" kommen muß, hängt es zusammen, daß die Erkenntnis für die Gegenwart völlig unzuständig bleibt. Die Erkenntnis muß sich gegenüber der Gegenwart „bescheiden".

3. Die Ansprüche und Widersprüche des anderen Menschen können nur „erfahren" werden, so daß geradezu gesagt werden kann: die Gegenwart ist „die Welt der Erfahrung" und „sie ist nur die Erfahrung"[133]. — „Diese ethische Erfahrung ist nicht Sache der

[127]) ebenda.
[128]) a. a. O. S. 149.
[129]) a. a. O. S. 151.
[130]) a. a. O. S. 162.
[131]) a. a. O. S. 164.
[132]) a. a. O. S. 150.
[133]) a. a. O. S. 481.

Vernunft, sondern eben eine Erfahrung in Wirklichkeit, die ihre Beschränkung in den Worten des anderen Menschen vernimmt, die uns Halt gebieten. Da dieser Halt — als „uns widerfahrender Bescheid" — nur erfahren werden kann, so ist er aus keinem System der Erkenntnis abzuleiten"[134]).

4. Insofern jedem der bisherigen Ansprüche des Menschen in der Wirklichkeit der Gegenwart widersprochen wird, verwandelt sich die Aktivität des bestimmenden und beherrschenden Denkens in Passivität. „Und das bedeutet für den, der alles zu besitzen und zu erkennen meinte, ein tatsächliches Leid, das seinem Wesen widerfährt, weil Widerspruch in Wirklichkeit Leid schafft. Solche „Leidenschaft" entspringt nicht aus dem Selbst, denn ihre Ursache liegt völlig außerhalb des Wesens[135]).

Was bleibt — angesichts einer solchen Charakterisierung der Gegenwart — dem in der Gegenwart stehenden Menschen zu tun? Indem wir diese Frage zu beantworten versuchen, kommen wir zum Thema: Gegenwart und Entscheidung. Dabei müssen wir von dem Satz ausgehen, daß die volle ethische Wirklichkeit nur in der Gegenwart besteht. Das bedeutet, wer ethisch wirklich will, muß ein „Gegenwärtiger" sein, muß in der Wirklichkeit der Gegenwart „existieren". Wie aber kann er das tun? Da scheint sich zunächst ein Paradox aufzutun. Diese Gegenwart ist eine Welt der Konflikte, d. h. der Widersprüche gegenüber Ansprüchen. Und nur insofern solche Konflikte vorhanden sind, ist Gegenwart vorhanden und ist ethische Wirklichkeit vorhanden. Jede „Aufhebung" bezw. Ueberwindung der Konflikte bedeutet eo ipso eine Zerstörung der ethischen Wirklichkeit. Diese Aufhebung eines Konfliktes erfolgt aber immer dann, wenn entweder eine „Einigung" in Gedanken erfolgt — oder wenn der eine der begegnenden Menschen einseitig seinen Anspruch (bezw. Widerspruch) durchsetzt und den anderen „beherrscht". Mit dieser Aufhebung des Konfliktes ist eo ipso die Gegenwart und also die ethische Wirklichkeit zerstört. Von dieser Seite her gesehen, ergibt sich also, daß jedes Handeln, das auf die Beseitigung eines wirklichen Konfliktes hinausläuft, eine ethische Verfehlung sein muß, nicht etwa deshalb, weil es die ethische Wirklichkeit „verfehlt", sondern weil es zwangsläufig die ethische Wirklichkeit zerstört.

Insofern der Mensch der Gegenwart durch die Konflikte der Gegenwart doch zu einer Entscheidung gedrängt würde, muß diese Entscheidung ein Gegen-„Warten" gegenüber den Konflikten der Gegenwart sein; sie muß in einem „Aushalten" des „Widerspruchs des Nächsten" bestehen, — aus lauter Sorge, durch jede noch so geringe Aktivität die ethische Welt zu zerstören. Ueberspitzt ausgedrückt: dem „objektiven" „Gegen"-warten — durch die Ansprüche und Widersprüche — geziemt als „Entscheidung" allein ein subjektives Gegen-„warten".

---

[134]) a. a. O. S. 218.
[135]) a. a. O. S. 165.

Aber — und damit kommen wir zu der anderen Seite des „Paradoxons“ — durch das Gegen-warten erfährt doch der Mensch wirkliches Leid. Soll der Mensch, um in der ethischen Wirklichkeit zu existieren, immer in Leid existieren? Darf ihn keine klare Entscheidung von diesem Leid befreien? Grisebach meint, eine solche „wirkliche Entscheidung“ wäre wohl da. Aber sie steht dem Menschen für sich niemals zu. „Diese Entscheidung ist erfahrbar nur in der Krisis, d. h. als Scheidung der ungleichen Menschen. Der aus dieser Scheidung folgende Konflikt kann nie vom Menschen her aufgelöst und durch systematische Erkenntnis erklärt oder befriedet werden“[136]). Demzufolge ist Grisebachs letzte Antwort auf die Frage, was der Mensch in der ethischen Wirklichkeit zu tun habe, daß der Mensch das Leid, das sich aus dem Gegen-warten als dem Widerspruch des Nächsten ergibt und — um der ethischen Wirklichkeit willen — sich ergeben muß — „aushalten“ müsse, im Glauben an die wirkliche Entscheidung, die dem Menschen für sich niemals zusteht“[137]).

Bei unserer Suche nach einem stabilen und wirklichen Entscheidungsbegriff sind wir auf Grisebach gestoßen, weil wir prüfen wollten, ob es so ist, daß nur ein in der Zeit, und zwar im besonderen ein in der Zeitform der Gegenwart „fundierter“ Entscheidungsbegriff wirkliche Stabilität besitzt. Wie ist diese Prüfung ausgefallen?

Zunächst ist als unbedingt positiv zu betrachten, daß bei Grisebach der Entscheidungsbegriff „gesichert“ ist vor jeder Zersetzung durch das Hereinspielen der Erkenntnis. Die Entscheidung ist in keiner Weise vom Erkennen abhängig. Denn dort, wo die Entscheidung allein zu Hause ist, nämlich in der ethischen Wirklichkeit der Gegenwart, ist die Erkenntnis nicht nur „unzuständig“, sondern sogar eine „Verfehlung“. Die Erkenntnis, die es immer nur mit der Wahrheit und also der „Vergangenheit“ und „Erinnerung“ zu tun hat, hat in keiner Weise dort mitzureden, wo es um Wirklichkeit geht. Also hat die Erkenntnis auch keinen Einfluß auf die Entscheidungen.

Zweitens scheint der Entscheidungsbegriff bei Grisebach wesentlich günstiger dazustehen, weil er wirklich in der wirklichen Wirklichkeit, nämlich der zufälligen endlichen ethischen Wirklichkeit der Gegenwart gegründet sein soll. Die „Konflikte“ und „Konfliktsstoffe“ der Gegenwart, um deren Entscheidung es in der Gegenwart geht, werden ja nicht hergeleitet aus dem Aufeinanderprallen zeitloser Ideen bezw. Werte bezw. Normen und zeitlicher Gesetzlichkeiten bezw. Ansprüche, sondern diese Konflikte entstehen ganz schlicht aus der Begegnung „gegen-wartender“ Menschen und sie sind damit in der Tat echte und wirkliche Konflikte. Und die Beispiele, die Grisebach schildert, zeigen, daß dasjenige, was ihm Problem geworden ist, nicht etwas Zurechtkonstruiertes ist, sondern daß ihm wirklich etwas „Wirkliches“ auf der Seele brennt. Grisebach redet nicht mehr schlechtweg von dem Menschen überhaupt, der die Aufgabe hätte, metaphysische Konflikte zum Austrag zu bringen, sondern Grisebach sieht sofort den wirklichen „endlichen“ Menschen, der als Mann, als Frau, als Kind, als Herr oder Knecht, als Lehrer oder Schüler, als

[136]) a. a. O. S. 483.
[137]) ebenda: a. a. O. S. 483.

Richter oder Staatsmann durch die Bezogenheit wechselseitiger Ansprüche in einer wirklich konfliktreichen Lage lebt.

Es scheint, als müßte damit auch die Entscheidung solcher „wirklicher" Konflikte der Gegenwart eine volle Wirklichkeit gewonnen haben. Diese Entscheidung ist ja jetzt nicht gebunden durch die Ergebnisse einer davorgelagerten Erkenntnis, sie ist nicht „entwirklicht" durch die „Forderungen" ewiger Werte oder ideeller Normen, sie bezieht sich doch auf wirklich und nur „Gegen-wärtiges" und scheint damit also selber wirklich Gegenwärtiges zu sein.

Unsere Darstellung des Grisebach'schen Ansatzes hat aber schon hervortreten lassen, daß Grisebach im Endergebnis nicht zu einem so günstigen Resultat kommt. Und eine tiefer dringende kritische Analyse erkennt sogar, daß gerade der in Grisebachs Gegenwart fundierte Entscheidungsbegriff die radikalste Zersetzung seiner selbst erfährt und die radikalste Zersetzung der Gegenwart selber — und damit der „Wirklichkeit" überhaupt — nach sich zieht und zwar „notwendig" sich ergebend aus dem ersten Ansatz.

Es ist von vornherein verdächtig, wenn Grisebach die Unterscheidung machen muß zwischen einer Entscheidung, die dem Menschen „zusteht" und einer Entscheidung, die ihm nicht zusteht. Schon diese Zweiteilung deutet an, daß da irgendwo ein „Bruch" vorhanden ist, der sich verhängnisvoll auswirken muß. Er kommt auch sofort zum Vorschein, wenn man die beiden Entscheidungen genauer analysiert.

Die Entscheidung, die dem wirklichen Menschen wirklich zusteht, ist nämlich im Grunde genommen gar keine wirkliche Entscheidung. Sie kann und darf es nicht sein, wenn Grisebach konsequent bleibt. Wäre sie wirklich eine Entscheidung, d. h. wäre sie wirklich eine Scheidung der Konflikte, dann würde sie ja damit die ethische Wirklichkeit als solche aufheben und damit nicht nur sich selber jeden Boden entziehen, sondern sogar sich selber ad absurdum führen, sich selber zerstören. Ganz klar, eine Entscheidung, die konsequenter Weise im bloßen „Aushalten" von Konflikten bestehen muß, d. h. eine Entscheidung, die in der Nicht-Entscheidung bestehen muß, ist etwas sich selber Zersetzendes und zeigt die Brüchigkeit des ganzen Ansatzes.

Immerhin: so absurd die Konsequenzen sind, bis hierher bleibt Grisebach wenigstens „konsequent". Aber in dem Augenblick, in dem er — aus begreiflichen Gründen — nun doch noch eine „wirkliche Entscheidung" einführt und zwar als wirkliche „Scheidung" der Konflikte, wird er nicht nur absolut inkonsequent, sondern die Zersetzung wird auch absolut vollständig. Eine „wirkliche" Scheidung kann es nicht geben, denn jede wirkliche Scheidung der Konflikte zerstört die Wirklichkeit. — Grisebach scheint das zu spüren und sagt deshalb, diese wirkliche Entscheidung stehe dem Menschen nicht zu. Wir fragen — völlig immanent kritisch — wem steht sie denn zu? Darauf gibt Grisebach eine Antwort, die letztlich von theologischen Voraussetzungen diktiert ist. Indem Grisebach aber dies tut, zerbricht ihm unter den Händen nicht nur der Entscheidungsbegriff, sondern in eins damit sein ganzer Ansatz. Insofern nämlich, als Grisebach jetzt gezwungen ist, doch „Zuflucht" zu nehmen zum „Absoluten", „Unendlichen" und also die

endliche, zufällige, ethische Wirklichkeit der Gegenwart, die er bis dahin geradezu fanatisch von allem „Unendlichen" freizuhalten versuchte — doch zu „überschreiten" und die letztlich wirkliche Wirklichkeit nicht mehr zu sehen in der endlichen Wirklichkeit des Gegen=wartens zufälliger Menschen in konfliktreicher Lage, sondern in der „unendlichen" Wirklichkeit des Gegen=wartens eines absoluten Gottes gegenüber der „endlichen Wirklichkeit" zufälliger Menschen.

Nun aber läuft, einmal ins Rollen gekommen, die immanent zersetzende Bewegung weiter. Denn das, was bei Grisebach die volle und wirkliche ethische Wirklichkeit sein soll, erfährt in eins mit der Zersetzung durch das Bezogensein auf ein theologisches Absolutes eine so radikale Verengung, daß Wirklichsein identisch wird mit aktuellem Sich=Entscheiden in Grisebach'schem Sinne. Das aber hat im einzelnen zur Folge, daß das Sich=Entscheiden in jenem völlig passiven — „leidenden" — Sinne, weil es mit der Wirklichkeit selber gleichgesetzt werden muß, zum Brennpunkt überhaupt und zum Selbstzweck wird. Weder darf durch dieses Sich=Entscheiden eine wirkliche Beseitigung irgendwelcher Konflikte bewirkt werden, noch darf es im Konflikt der Weltanschauungen die Durchsetzung einer Weltanschauung erreichen wollen. Denn das würde nach Grisebach schon wieder den Schritt aus der vollen Wirklichkeit ins Gebiet der bloßen Wahrheit bedeuten. Diese Wirklichkeit des bloßen Sich=Entscheidens ist Selbstzweck, weil dabei nichts „herauskommen" kann — ja darf — und es ist Selbstzweck in dem Sinne, daß es nicht einmal mehr ein Sich=Entscheiden für Wirklichkeitszusammenhänge, geschweige denn über Wirklichkeiten ist. Das aber bedeutet, daß das Sich=Entscheiden — das ist die Gegenwart — das ist die Wirklichkeit — völlig in sich selber verglimmt, nämlich in bloßer „Leidenschaft „untergeht".

Was anfangs sich als wirkliches Stehen in wirklicher Gegen=wart gab, enthüllt sich schließlich als ein bloßes „Aushalten" „im Leeren" — im luftleeren Raum — in völliger Boden=losigkeit. Denn nirgends ist ein Raum vorhanden für so etwas wie eine geschichtliche Wirklichkeit und eine geschichtliche Gegenwart. Der Anspruch des Anderen in der Begegnung bedeutet in dieser Hinsicht kein wirkliches Fundament, weil der Andere jetzt lediglich als Grenze (Begrenzung) erscheinen kann — als Grenze in einem rein formalen Sinn: ohne die Gemeinsamkeit einer geschichtlichen Aufgabe und ohne die Gemeinsamkeit rassischen Blutzusammenhanges.

C. Vereinigung des philosophischen Entscheidungsproblems.

In ganz anderen Zusammenhängen und ganz anderer Bedeutung begegnen wir der Entscheidung bei Emanuel Hirsch[138]). Einmal sind es geschichtsphilosophische Fragestellungen, zum anderen werden diese geschichtsphilosophischen Fragen in einem ganz spezifischen protestantisch=christlichen Sinne beantwortet. Für die Entscheidung aber ergibt sich auf folgende Art ein notwendiger „Ort".

---

[138]) Die idealistische Philosophie und das Christentum. 1926.

I. Entscheidung und „Kampf des Guten und des Bösen."

Nach Hirsch muß jede Geschichtsdeutung in der „tiefsten Entzweiung des geschichtlichen Lebens" verankert sein, nämlich in dem „Kampf des Guten und des Bösen"[139]).

Dieser „tiefste Gegensatz der Geschichte geht mitten durch den einzelnen Menschen und die Menschheit hindurch", und zwar so, daß wir durch Gott in unserem Leben jeden Augenblick hineingestellt sind in den Kampf zwischen Gut und Böse und in der Entzweiung dieses Kampfes nach beiden Seiten gerissen werden. Daraus ergibt sich für die „innere Geschichte" des einzelnen Menschen, daß „persönlich leben heißt, durch das Verhältnis zu Gott zu einer Entscheidung aufgerufen sein. Persönliches Leben ist Entscheidungsleben"[140]).

Ganz analog dieser inneren Geschichte muß auch die „große Geschichte"[141]) verstanden werden. Auch die große Geschichte ist „zerrissen im Kampf des Guten und Bösen". Und auch geschichtliches Leben ist Entscheidungsleben. Und zwar hat Gott selber das „kreatürliche Leben auf das Entscheidungsleben zu gedacht. . . . Schon in der Schöpfung zielte Gott auf den Entscheidungskampf hin"[142]). — Um einen Kampf, um eine Entscheidung handelt es sich — und in dieser einen Entscheidung ist geradezu die „geheimnisvolle Einheit der geschichtlichen Wirklichkeit zu suchen"[143]).

Der Mensch aber befindet sich gegenüber dem großen Kampfe des Guten und Bösen in einer eigentümlich widerspruchsvollen Lage: er ist aufgefordert, sich zu entscheiden — und er erfährt an dieser Aufforderung, daß über ihn schon entschieden ist. Dem Guten soll er gehören — und dem Bösen gehört er. Aber gerade dieser Widerspruch, der Wirklichkeit ist, weil das Böse keine bloße Möglichkeit, sondern Wirklichkeit ist, läßt das Persönliche und das geschichtliche Entscheidungsleben zur eigentlichen geschichtlichen Wirklichkeit werden[144]). Denn mit der Wirklichkeit des Bösen sind wirkliche Grenzen gesetzt, und mit der Wirklichkeit des Bösen ist die Zeit im geschichtlichen Sinne als durch die Tat der Entscheidung begründete lebendig gegliederte Zeit — eine wirkliche Zeit geworden. Ohne die Wirklichkeit des Bösen gäbe es überhaupt keine Geschichte, kein Entscheidungsleben und keine „im Entscheidungsleben wurzelnde eigenständige Person"[145]).

Der wahre Entscheidungskampf wird immer in den Herzen eines einzelnen geschlagen. Insofern sind also alle eigentlich geschichtlichen Entscheidungen im letzten Grunde ganz persönliche Entscheidungen. „So streitet denn in dem Entscheidungskampfe, der auf dem Grunde der Geschichte liegt, das Ewige mit dem Vergänglichen, das Leben mit dem Tod, die Wahrheit mit der Lüge. Treffen aber können

---

139) a. a. O. S. 10/11.
140) ebenda.
141) ebenda.
142) a. a. O. S. 33.
143) a. a. O. S. 16.
144) a. a. O. S. 14.
145) a. a. O. S. 34.

sich die beiden Gegner nur in den Herzen der Menschen, die dem ewigen Leben bestimmt, im kreatürlichen Leben stehen und darum den Waffen beiden offen sind“[146]).

Der Sinn des Lebens in der Entscheidung zwischen Gut und Böse besteht für die „einzelne lebendige Seele in der Erlösung vom Bösen und in der Heimbringung der Gottentfremdeten“. Insofern aber auch alle geschichtlichen Entscheidungen hineingewoben sind ins Entscheidungsleben der einzelnen lebendigen Seele, insofern die Geschichte an jedem Punkt durchsetzt ist mit persönlichen Entscheidungen, liegt auch für die Geschichte die „einzige Sinnhaftigkeit“ in eben dieser Erlösung, so daß „alle Geschichte insofern in ihrem tiefsten Grunde Heilsgeschichte ist“[147]).

II. Entscheidung und „Gott als der ganz und gar Andere“.

Ganz und gar gebunden an protestantische Voraussetzungen ist „Entscheidung“ auch bei Friedrich Gogarten eine zentrale Grundkategorie. In bestimmter Hinsicht ist sogar Gogarten derjenige Theologe, durch den „Entscheidung“ eine der aktuellsten theologischen Kategorien geworden ist. „Religiöse Entscheidung“ ist durch Gogarten zum Schlachtruf einer ganzen Theologengeneration geworden. Wir legen unserer Interpretation in erster Linie zugrunde: „Religiöse Entscheidung“ und „Glaube und Wirklichkeit“ und ziehen zur Erläuterung bezw. Bestätigung gewisser Thesen heran: „Illusionen“, „Wider die Aechtung der Autorität“ und „Politische Ethik“.

Für Gogarten als einen Hauptvertreter der dialektischen Theologie besteht eine radikale Kluft, ein radikaler Schnitt zwischen Gott und dem Menschen. Gott ist der Welt und dem Menschen gegenüber „der ganz und gar Andere“. Das hat zur Folge, daß, von Gott her gesehen, keine Emanation und keine allmähliche Entwicklung möglich ist, sondern daß es nur die Tat gibt, „in der Gott den Menschen schafft und in der der Mensch er selbst wird“[148]).

Vom Menschen her gesehen gibt es keine allmählichen Uebergänge zu Gott hin, kein Sowohl als auch, sondern immer nur die „absolute Tat“, die entweder in Gott bleibt oder Gott verläßt und verrät[149]). Es gibt kein Drittes und insofern ist diese „absolute Tat“ eine „entscheidende Tat“ und also eine Entscheidung: entweder für Gott — oder gegen Gott.

Aber auch diese „Entscheidung“ ist und bleibt im letzten Grunde „eigenste Tat“ Gottes. Denn „Grundvoraussetzung jeder religiösen Betrachtung ist, Gott als den allein Handelnden zu erkennen“[150]). Folglich ist der „Eine Augenblick“ der „Begegnung Gottes“[151]) als eigenste Tat Gottes — eine Entscheidung Gottes. Und ebenso ist der „Ausweg“ aus der Gottlosigkeit des Menschen wiederum nur möglich durch eine

[146]) a. a. O. S. 19.
[147]) a. a. O. S. 19.
[148]) F. Gogarten: Die religiöse Entscheidung, S. 77/78.
[149]) a. a. O. S. 78.
[150]) a. a. O. S. 35.
[151]) a. a. O. S. 33/34.

„entscheidende Tat“, die der Mensch nicht tun kann, sondern die Gott tut. „Hier kann nur Gott handeln“[152]). Vom Menschen her gesehen, ist demnach die „religiöse Entscheidung“ als eine Entscheidung Gottes ein über den Menschen Entschiedensein bezw. Entschiedenwerden. Der Augenblick der Begegnung Gottes ist also eo ipso der Augenblick der Entscheidung Gottes — und zwar unwiderrufbar.

Indem in diesem Augenblick der Begegnung auch die „Wirklichkeit“ als ein „absolut Neues“ aufbricht, und zwar als eine schlechthin so wie sie ist bestimmte, jetzt und hier, dieses eine einzige Mal, — ist diese Wirklichkeit „die ganz auf Entscheidung gestellte Wirklichkeit“[153]). Und daraus folgt, daß es dann auch in dieser auf Entscheidung gestellten Wirklichkeit selber solche Entscheidungen gibt, „die den Namen verdienen, weil sie unwiderrufbar sind“, und sie sind unwiderrufbar, weil sie „bedingt sind durch das Du“, und diese Bedingung und Bestimmung durch das Du erfolgte in den „Begegnungen mit dem Du“.

III. Entscheidung und „Entweder-Oder“

Bei Kierkegaard hängt die Entscheidung engstens zusammen mit dem Entweder-Oder und da „Entweder-Oder“ das Wort ist, „vor dem die Flügeltüren aufspringen und die Ideale sich zeigen“, und da Entweder-Oder das Zeichen ist, „durch das uns der Zutritt zum Unbedingten wird“[154]), ergibt sich schon rein äußerlich, daß auch die Entscheidung an höchst zentraler Stelle auftreten muß.

Innerhalb des Entweder-Oder wird „gewählt“. Und diese Wahl zwischen Entweder-Oder — das ist bei Kierkegaard die Entscheidung, zunächst nur terminologisch abgegrenzt. Tatsächlich tritt die Wahl innerhalb eines Entweder-Oder in mehrfacher Bedeutung auf. Folglich wird auch die Entscheidung einen jeweils etwas anderen Sinn haben, je nach dem Ort und der inhaltlichen Bedeutung des vorausgesetzten Entweder-Oder. Wir grenzen diese Bedeutungen nacheinander ab, indem wir bei dem periphersten Phänomen beginnen, um schließlich bei dem für Kierkegaard grundlegenden Kernproblem zu enden.

Zunächst kennt Kierkegaard die Entscheidung in einem populären Sinne, wo es sich um die Wahl an einem „Scheideweg“ des täglichen Lebens handelt. Aber schon in dieser recht äußeren Bedeutung hat die Entscheidung etwas höchst Feierliches an sich und wird als etwas gewertet, was der Seele „Reife“ bringt. . . „Schon in der Jugend war die Wahl für mich ein ernster, feierlicher Moment, obschon ich nur nach fremdem Urteil wählte. Ich denke an manchen Augenblick meines späteren Lebens, da ich am Scheideweg stand und meine Seele in dem Augenblick der Entscheidung an Reife gewann“[155]).

---

152) a. a. O. S. 78.

153) F. Gogarten: Glaube und Wirklichkeit, S. 38.

154) S. Kierkegaard: „Augenblick“, S. 3/4. In: Gesammelte Werke, deutsche Übersetzung von Chr. Schrempf, Jena 1909—1922.

155) S. Kierkegaard: Entweder-Oder II, S. 131.

Die zweite Bedeutung von Entscheidung als Wahl innerhalb eines Entweder-Oder greift schon tief in spezifisch Kierkegaard'sche Gedanken hinein. Kierkegaard läßt in Entweder-Oder das „Existenzverhältnis zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen in *existierender* Individualität entstehen“[156]. Aesthetische „Existenzmöglichkeit“ und ethische Existenz werden als sich widersprechende Existenzformen aufgewiesen. Es handelt sich für uns zunächst nur um die ästhetische Lebensauffassung.

Innerhalb einer ästhetischen Lebensauffassung gibt es eine Entscheidung nur als Wahl zwischen einem „Vielerlei von Möglichkeiten“. Es hängt dies damit zusammen, daß ästhetisches Existieren heißt: Existieren in der „Indifferenz“: Schwanken zwischen beliebigen Möglichkeiten. Angesichts dieser Tatsache ergibt sich für den Sinn einer ästhetischen Wahl, daß sie entweder völlig unmittelbar geschieht — und dann eigentlich überhaupt keine Wahl (Entscheidung) ist — oder aber, daß das Entweder-Oder zwischen den Möglichkeiten rein spielerisch aufgefaßt wird: „tue dies oder tue das, Du wirst beides bereuen“. Oder aber, daß das Erwägen über das Vielerlei der Möglichkeiten zu einem *Sichverlieren* in der ästhetischen *Verzweiflung* führt, mit dem Verzweiflungsschrei „Alles ist eitel“.

Der letzte Grund für dieses schließliche Resultat liegt darin, daß die ästhetische „Existenz“ gar nicht Existenz ist, sondern nur Existenz*möglichkeit*, die auf ihrem Höhepunkt an der Zeit stranden und in der Verzweiflung untergehen muß[157].

Ganz anders liegen die Dinge innerhalb der ethischen Existenz. Hier erst gibt es im eigentlichen Sinne ethische Wahl und damit ethische Entscheidungen. „Wofür ich also mit einem Entweder-Oder eintrete, das ist das Ethische“[158]. Und dies in doppelter „absoluter“ Bedeutung.

Zunächst handelt es sich noch nicht um die „Wahl *von Etwas*“, noch nicht um die Realität dessen, *was* gewählt wird, „sondern um die Realität des Wählens“[159]. Aber auch schon darin tritt ein Entweder-Oder entgegen und zwar in absolutem Sinn. „Denn es tritt sich darin gegenüber, ob man wählen will oder nicht wählen will. Das ist eine absolute Wahl. Also ist das Entweder-Oder absolut“[160].

Diese Wahl (Entscheidung) ist in vierfacher Hinsicht von großer Wichtigkeit:

a) *Durch* diese Wahl der „Realität des Wählens“ wird der Mensch „er selbst“. Denn mit der Entscheidung, *selbst wählen zu wollen* — wählt das Ich sich selbst bezw. es läßt sich sich selbst gegeben werden. „Aber wie gar nichts ist ein solcher bedeutender Augenblick gegen den Augenblick der *Wahl*. Wenn alles stille um den Menschen geworden ist, feierlich wie eine sternenklare Nacht, wenn die Seele, weltvergessen, allein ist mit sich selbst: da tritt ihr nicht ein ausgezeichneter Mensch gegenüber, sondern die ewige Macht selbst; da öffnet sich

[156]) S. Kierkegaard: Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 325.
[157]) S. Kierkegaard: Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 325.
[158]) S. Kierkegaard: Entweder-Oder II, S. 148.
[159]) ebenda.
[160]) ebenda, S. 149.

der Himmel über ihr und das Ich wählt sich selbst oder vielmehr: es läßt sich selbst gegeben werden"[161]). Der Mensch wird nicht ein anderer als er zuvor war, er wird nur er selbst; das Bewußtsein schließt sich zusammen und er ist — er selbst.

b) Durch diese absolute Entscheidung für die „Realität des Wählens" ist das Aesthetische n i c h t gewählt worden, das heißt: das Aesthetische ist absolut ausgeschlossen, „es ist ausgeschlossen als das Absolute"[162]). Nur „als Relatives bleibt es immer zurück". Anders gesagt: mit d i e s e r Wahl ist eo ipso gewählt zwischen ästhetischer und ethischer Existenz. Damit kommen wir zum nächsten:

c) Dadurch, daß das Ich das Wählen gewählt hat — und so eine absolute Wahl getroffen hat — hat es nicht nur das Aesthetische „ausgeschlossen", sondern hat es eo ipso das E t h i s c h e g e w ä h l t. „Denn das Ethische kann man nur absolut wählen". „Durch die absolute Wahl wird also das Ethische g e s e t z t"[163]). Das bedeutet aber zugleich für die selbstwählende und damit s i c h selbst wählende Persönlichkeit, daß „indem die Persönlichkeit sich selbst wählt", „sie sich selbst e t h i s c h" wählt.

d) Schließlich hat diese „erste Wahl" der „Realität des Wählens" die Bedeutung, daß d u r c h sie „in ganz anderem Sinne das absolute Entweder-Oder erst eintritt und durch sie „gesetzt" wird, nämlich die Wahl zwischen Gut und Böse. „Denn sie stellt vor die Wahl zwischen Gut und Böse", diese „durch die erste Wahl erst g e s e t z t e Wahl" ist aber zugleich jene z w e i t e Bedeutung der Wahl, wie sie in der ethischen Sphäre auftritt. „Mein Entweder-Oder bedeutet also zunächst n i c h t die Wahl zwischen Gut und Böse; es ist die Wahl, wodurch man sich u n t e r den G e g e n s a t z von Gut und Böse stellen oder nicht stellen will. Wer sich unter den Gegensatz von Gut und Böse stellt, wählt freilich das Gute, aber das zeigt sich erst hinterdrein. Das Aesthetische ist nicht das Böse, sondern die Indifferenz, und darum wird die Wahl, wie gesagt, erst durch das Ethische konstituiert. Man entscheidet also in dieser Wahl noch nicht, ob man das Gute oder das Böse will, man wählt nur, das man will; und damit ist der Gegensatz des Guten und Bösen gesetzt. Wer das Ethische wählt, wählt das Gute, aber ganz in abstracto. Ist damit dessen D a s e i n gesetzt, so folgt daraus keineswegs, daß man nicht doch wieder das Böse wählen könnte, obgleich man das Gute gewählt hat"[164]).

Es hätte sich also vorerst folgendes Resultat ergeben: die Wahl ist zunächst rein die Entscheidung für die Realität des Wählens; dann aber d u r c h diese „erste Wahl" gesetzt, die Wahl zwischen Gut und Böse. Auf Grund der ersten Wahl wählt das Ich zugleich sich selbst — und zwar als ethische Persönlichkeit — wodurch das Aesthetische als das Absolute ausgeschlossen, das Ethische aber „gesetzt" worden ist. — Beide „Entscheidungen" sind a b s o l u t. Denn hinter beiden stehen absolute Widersprüche, absolute Gegensätze. Wählen — oder n i c h t wählen ist ebenso ein a b s o l u t e s Entweder-Oder wie Gut oder Böse.

[161]) S. Kierkegaard: Entweder-Oder II, S. 148/149.
[162]) a. a. O. S. 148/149.
[163]) ebenda.
[164]) S. Kierkegaard: Entweder-Oder II, S. 141.

In „Entweder-Oder" spielt das Entweder-Oder und damit die Entscheidung in der doppelten Form eine völlig immanente Rolle. Sowohl das Entweder-Oder von Wählen oder Nichtwählen als auch das Entweder-Oder von Gut und Böse bleiben völlig innerhalb der zwei Existenzsphären: ästhetische Existenzsphäre — ethische Existenzsphäre.

In den „Christlichen Reden" jedoch kennt Kierkegaard ein Entweder-Oder — und damit eine Entscheidung — das auf's Transzendente bezogen ist, und es wird sogar gesagt, daß dies das „einzigste Entweder-Oder"[174]) ist. Blieb in Entweder-Oder die Entscheidung zwischen Gut und Böse eine sekundäre Angelegenheit und blieben sogar sowohl das Gute als auch das Böse in ihrer Immanenz relativ unbestimmt, so wird in den christlichen Reden das Entweder-Oder zu demjenigen, demgegenüber alles „Uebrige gleichgültig" ist. Und dieses Entweder-Oder von Gut und Böse gewinnt die ganz klare Bedeutung: „Niemand kann zwei Herren dienen, nicht Gott und der Welt, nicht dem Guten und dem Bösen"[175]). — Es gibt also von vornherein zwei Mächte, Gott und die Welt, das Gute und das Böse, und der Mensch muß die Entscheidung treffen zwischen Gott und der Welt. Denn „so wenig es im luftleeren Raum ein Drittes gibt, das den fallenden Körper aufhält, so wenig gibt es in dem feierlichen Schweigen vor Gott ein Drittes, welches das Lieben und Hassen in einem trennenden Abstande voneinander halten könnte"[176]).

Warum aber muß der Mensch sich entscheiden zwischen dem Entweder-Oder von Gott und Welt? Weil diese beiden Mächte „im Streit miteinander sind auf Leben und Tod". Der Entscheidung kann also nicht ausgewichen werden. Denn jeder Versuch, dem Entweder-Oder auszuweichen, ist selber schon eine Entscheidung des Entweder-Oder — und zwar eine Entscheidung gegen Gott.

Indem also der Mensch zwischen diese zwei miteinander kämpfenden Mächte gestellt ist — und Stellung nehmen muß, entsteht für ihn eine „ungeheure Gefahr". „Denn so feindlich sind diese beiden Mächte, daß die geringste Neigung zur einen Seite von der anderen Seite aus gesehen, das unbedingt Entgegengesetzte wird"[177]). Diese Gefahr erscheint noch zugespitzter dadurch, daß im Grunde genommen das Entweder-Oder noch viel schärfer lautet: „Entweder Gott — Oder . . ." — „Was dann ein Mensch noch wählt, wenn er nicht Gott wählt, so ist ihm das Entweder-Oder entgangen oder er ist verloren bei seinem Entweder-Oder"[178]). Eigentlich also ist es Gott, „der, indem er selbst Gegenstand der Wahl ist, der Entscheidung die Spannung gibt, daß sie in Wahrheit ein Entweder-Oder wird"[179]).

In diesem „Entweder Gott — Oder . . ." geht es um eine Forderung — und zwar um die Forderung des Schöpfers an das Geschöpf. Gefordert aber wird unbedingter Gehorsam. Und gerade aus Liebe fordert Gott den unbedingten Gehorsam. Dies jedoch, daß die Forderung

[174]) Christliche Reden, S. 306. Übersetzt von Kütemeyer, Jena 1929.
[175]) a. a. O. S. 319.
[176]) a. a. O. S. 307.
[177]) a. a. O. S. 319.
[178]) a. a. O. S. 306/307.
[179]) ebenda.

nach unbedingtem Gehorsam in der Liebe Gottes gegründet sein könnte, das kann „der Mensch nicht in seinen Kopf bekommen". Er möchte es mindestens „bewiesen" haben, daß dem so ist, damit er, nachdem er „verstanden" hat, „beschließen" kann, unbedingt zu gehorchen. Aber im Evangelium liegen die Dinge gerade umgekehrt: „erst dadurch, daß ein Mensch unbedingt gehorcht, kommt er dazu, zu verstehen, daß dem so ist, wie das Evangelium sagt. Das weiß das Evangelium, und darum gebraucht es Autorität und sagt: Du sollst"[180]). Das bedeutet aber, daß die Entscheidung für den Gehorsam, das heißt gegen den Ungehorsam, das heißt gegen die Sünde in einem völlig neuen Sinne ein durchaus ungesicherter, also gewagter Schritt wird.

IV. Entscheidung und „Paradox".

In „Entweder-Oder" trat die Entscheidung auf als Wahl und zwar — trotz ihrer vierfachen Form — jedesmal in immanenten Zusammenhängen. — In den christlichen Reden war die Entscheidung wiederum eine Wahl, diesmal aber — als religiöse Wahl — bezogen auf ein Transzendentes. Das Entweder-Oder war im Transzendenten gegründet. Die Entscheidung als Wahl selber allerdings blieb immer noch „unmittelbar".

In durchaus neuen Zusammenhängen und in einer neuen Struktur begegnet uns die Entscheidung bei Kierkegaard in den „Philosophischen Brocken" und in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift". Die Entscheidung ist nicht mehr bloße Wahl, sondern sie ist „Sprung" (Saltomortale). Die Entscheidung ist nicht mehr etwas nur Immanentes, sondern sie ist auf Transzendentes bezogen, und zwar als „doppelt reflektierte religiöse Kategorie"[181]). Als solche ist sie „ins Paradox gesetzt"[182]). Dieses Paradoxreligiöse aber ist das spezifisch Christliche, so daß wir in der Nachschrift den nach Kierkegaard spezifisch christlichen Entscheidungsbegriff kennen lernen.

Kierkegaards Ansicht ist, daß die Entscheidung als Sprung ganz wesentlich zum Christentum gehört und zwar deshalb, weil nach ihm das Christentum selber das Paradox und an jedem Punkt paradox ist[183]). Wir haben nicht zu fragen, wie Kierkegaard dazu kommt, das Christentum als Paradox aufzufassen. Wir können vorerst auch darauf verzichten, zu untersuchen, wie Kierkegaards Ansichten mit Bezug auf die uns interessierende Frage nach der Entscheidung Punkt für Punkt durch die Kontraststellung zu Hegels Methode der „Mediation" als „inversem Gang der Methode" bedingt sind. Sondern wir fragen sofort: wieso fordert nach Kierkegaard die Auffassung des Christentums als eines Paradoxons notwendig eine ins Paradox gesetzte Entscheidung? Und wieso muß diese Entscheidung als „Sprung" bestimmt werden? Und was heißt das überhaupt im einzelnen?

---

180) ebenda, S. 319 f.
181) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 328.
182) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 342.
183) a. a. O. S. 290.

Die Beantwortung dieser Fragen setzt als erstes voraus, daß klar wird, was Kierkegaard unter dem Paradox des Christentums versteht. Für unsere Fragestellung sind folgende Bestimmungen wichtig: zunächst ist das Paradox der Ausdruck dafür, daß zwischen Gott und Mensch ein „qualitativer Unterschied" besteht. „Das Paradoxreligiöse stellt den Gegensatz der Existenz und des Ewigen als absolut hin"[184]). Die Absolutheit dieses Gegensatzes ist aber erst dadurch gewährleistet, „daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment da ist"[185]). Erst dadurch, daß das Ewige sich an einer bestimmten Stelle in der Zeit befindet, ist die Existenz von der verborgenen Immanenz des Ewigen verlassen, ist der „Bruch" zwischen Ewigem und zeitlich Existierendem absolut. „Es gibt keine immanent zu Grunde liegende Verwandtschaft zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, weil das Ewige selbst in die Zeit gekommen ist und dort die Verwandtschaft stiften will"[186]). — Christlich gesprochen bedeutet das, daß zwischen Gott und Mensch ein absoluter Gegensatz besteht. Gott als dem Schaffenden und Ewigen steht gegenüber der Mensch als Existierender — und zwar als in der Sünde Existierender. Und dieser Gegensatz ist — wiederum christlich gesprochen — deswegen so absolut, weil Gott selbst in menschlicher Gestalt dagewesen ist, geboren wurde, gewachsen ist, weil Gott selbst in der Zeit existiert hat. Dies erst ist das „Paradox sensu strictissimo"[187]), das „absolute Paradox", daß „der seinem Wesen nach Ewige in der Zeit entsteht, geboren wird, wächst und stirbt"[188]).

Aus der Statuierung dieses absoluten Paradox ergibt sich unter anderem, daß das Christentum an jeder Stelle die Zeit und das Geschichtliche in Beziehung setzt zum Ewigen und im Verhältnis zum Ewigen gebraucht, aber so, daß eine völlige „Inkommensurabilität" bestehen bleibt zwischen einer „geschichtlichen Wahrheit und einer ewigen Entscheidung"[189]). Dieses absolute Paradox steht „unerschütterlich und unverändert" wie der Polarstern, der seine Stellung nie verändert und deshalb keine Geschichte hat. Es ist ein „transzendenter Ausgangspunkt, der qualitativ unerschüttert fest steht"[190]). Damit ist auch das Christliche etwas „Abgeschlossenes, dem weder etwas hinzugesetzt noch etwas hinweggenommen werden soll, und in jeder Generation und in jedem Individuum, wenn es in Wahrheit Christ ist, wird von vorne angefangen, von jenem Paradox[191]).

Wie ist das gemeint? An dieses Paradox ist „angenagelt" die „Leidenschaft" der Subjektivität, d. h., die „für ihre ewige Seligkeit unendlich interessierte persönliche Leidenschaft"[192]). — „Paradox und Leidenschaft passen ganz füreinander" und das Paradox paßt „ganz für den im

184) Unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 251.
185) ebenda.
186) a. a. O. S. 252/253. Vgl. auch S. 216.
187) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 290.
188) Begriff des Auserwählten, S. 90 f. Vgl. auch Unwiss. Nachschrift II, S. 258.
189) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 184.
190) Begriff des Auserwählten, S. 245.
191) a. a. O. S. 92.
192) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 128.

stärksten Grade Existierenden, und zwar so, daß sich der Existierende durch das Paradox selbst im äußersten Grade der Existenz befindet"[193]), nämlich, daß er in Verzweiflung gerät. Das ergibt sich so: die unendlich persönlich interessierte Leidenschaft des „existierenden Subjekts" sieht sich vor die „absolute Disjunktion" gestellt, entweder die ewige Seligkeit oder die ewige Unseligkeit — und die Entscheidung in der Zeit"[194]). Diese Entscheidung hängt aber davon ab, ob man das Paradox annimmt — obgleich es ein Paradox ist — oder ob man das Paradox verwirft, weil es ein Paradox ist. So oder so ist ein Hindurchgehen durch das Paradox unvermeidlich.

Nun ist aber die Annahme des Paradox — von der für die Leidenschaft die Erlangung der ewigen Seligkeit abhängt — nicht möglich als direkter Uebergang von dem geschichtlich Zuverlässigen zu der ewigen Entscheidung — sei es der ewigen Seligkeit, sei es der ewigen Unseligkeit — denn zwischen Ewigem und Geschichtlichem besteht ja — gerade das Paradox ist ja der Ausdruck dafür — ein „Bruch", ein „qualitativer Unterschied". Andererseits ist aber die Annahme des Porador — und damit die Erlangung der Seligkeit — nicht möglich mit Hilfe des Verstehens, auf Grund des Denkens des Paradox. — Denn das Paradox ist ja gerade dasjenige, was seinem Wesen nach allem Denken widerstreitet.

Dieses Hindurchmüssen durch das Paradox — und doch nicht Hindurchkönnen bringt die Leidenschaft zur Verzweiflung, nämlich zum Glauben. In diesem Glauben wird dann Gott „ergriffen" — und darin wird die ewige Seligkeit erlangt, das heißt, es erfolgt die Entscheidung der Disjunktion. Diese Entscheidung ist aber jetzt notwendig ein „Sprung", und zwar in doppeltem Sinne: ein Sprung vom Geschichtlichen zum Ewigen, und zwar ein qualitativer Sprung zur Ueberwindung eines qualitativen Unterschiedes. Und ein Sprung vom Denken in den Glauben, ein Salto in den Glauben. Er ist jener Isolierungsakt, in dem bei dem, was sich nicht denken läßt, es dem einzelnen anheim gegeben wird, „ob er sich kraft des Absurden entschließen will, es gläubig anzunehmen"[195]). — „Im Glauben (das ist in der entscheidenden Leidenschaft des Glaubens) kann er dagegen recht gut fortfahren, sein Verhältnis zum absoluten Paradox zu bewahren"[196]).

In dieser doppelten Bestimmung aber ist der Sprung „die Entscheidung kat exochen"[197]) und für das Christentum entscheidend. „ . . . denn sonst ist die Entscheidung nicht die absolute, der qualitative Sprung"[198]).

Rückblickend können wir sagen, daß die ins Paradox gesetzte Entscheidung als Sprung in der durchs Paradox zur Verzweiflung (Glauben) gebrachten Leidenschaft für die ewige Seligkeit liegt.

---

[193]) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 302.
[194]) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 181.
[195]) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 186.
[196]) a. a. O. II S. 260.
[197]) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 190.
[198]) Unwissenschaftliche Nachschrift II, S, 78.

Für diese Entscheidung als Sprung ist jeder „Aufenthalt lebensgefährlich", und die Entscheidung ist „so unendlich wichtig und dringend"[199]), als wäre die Gelegenheit schon „unbenutzt vorübergegangen". Sie muß also jetzt, in diesem Augenblick geschehen. Sie kann weder aufgehoben noch aufgeschoben werden.

Diese Entscheidung ist auf jeden Fall ein Wagnis. So absurd es ist und allem Denken widerstreitend, „sich in der Zeit zu etwas Ewigem in der Zeit zu verhalten" und von diesem „Verhältnis" in der Zeit die ewige Seligkeit zu erwarten: es gibt keinen anderen Weg. „Denn gerade das Verhältnis zum Unverständlichen, Absurden, das abstößt, ist der Ausdruck für die Leidenschaft des Glaubens"[200]).

Jener „ernste Mann", der erst die Gewißheit haben will, daß eine ewige Seligkeit zu erwarten ist und der erst dann „wagt", danach zu trachten, ist ein „Tor". „Aber von der ewigen Seligkeit läßt sich nur sagen, sie sei das Gut, das dadurch erlangt wird, daß man absolut alles wage"[201]). — „Alles" — das meint, man muß sogar sein Denken wagen, man muß wagen, gegen das Denken (Verstand) zu glauben: das ist das „absolute Wagnis"[202]), das von einer solchen Entscheidung vorausgesetzt wird. „Dies ist die Sache. Das Individuum wird erst durch das Wagnis zu einem unendlichen gemacht; es ist nicht dasselbe Individuum und das Wagnis nicht ein Unternehmen unter vielen anderen, ein Prädikat mehr von ein und demselben Individuum. Nein, durch das Wagnis wird der Mensch selbst ein anderer. Ehe er gewagt hat, kann er es nur für Torheit ansehen und wenn er es gewagt hat, ist er nicht mehr derselbe. So wird ein passender Platz für das Diskrimen des Ueberganges gewonnen, eine dazwischen liegende klaffende Tiefe, als Szene der Leidenschaft der Unendlichkeit entsprechend, ein Abgrund, über den der Verstand nicht kommen kann"[203]).

V. Der Sinn der Vereinigung des philosophischen Entscheidungsproblems.

Wir haben die theologischen, und zwar speziell christlich-protestantischen Entscheidungsbegriffe bisher lediglich dargestellt. Eine immanente Kritik — die ja eine theologische Kritik sein müßte — mit dem Ziele einer Zersetzung des jeweiligen Begriffes haben wir unterlassen. Aus zwei Gründen: wir hätten unseren philosophischen Standpunkt aufgeben und die protestantisch-christliche Position beziehen müssen. Mehr noch: wir müßten als Nichttheologen imstande sein, ein entscheidendes Wort mitzureden in dem rein theologischen Streit zwischen dialektischer Theologie der Krisis und nichtdialektischer Theologie. Nur wenn man hierzu imstande ist, vermag man — vom theologischen Standort her — den Entscheidungsbegriff immanent zu zersetzen, nämlich durch den Nachweis, daß er durch seine Zersetzung auch das Christentum zersetzt. Zu beiden halten wir uns aber nicht für befugt.

---

199) Unwissenschaftliche Nachschrift, S. 276.
200) Unwissenschaftliche Nachschrift II, S. 288.
201) a. a. O. S. 117.
202) a. a. O. S. 120.
203) a. a. O. S. 115.

Warum also haben wir dann überhaupt die theologischen Entscheidungsbegriffe dargestellt, da wir doch das philosophische Entscheidungsproblem suchen? Es geschah dies nicht aus bloß historischen Interessen. Dann müßten wir ja der Vollständigkeit halber noch viel mehr solcher Begriffe vorgeführt haben. Sondern es geschah aus durchaus positiv systematischen Gesichtspunkten. Wo aber liegen die? Zunächst ist es für eine philosophische Untersuchung auch systematisch von Bedeutung, zu wissen, in welchen Zusammenhängen diese Kategorie, theologisch gesehen, auftritt. Und dies umsomehr dann, wenn zugegeben werden muß, daß diese Kategorie in eben diesen theologischen Zusammenhängen früher als in den spezifisch philosophischen Auffassungen eine schärfere begriffliche Gestalt und Bedeutung gewonnen hat. — Dann ist es wichtig, klar zu sehen, daß der Kategorie eben wegen ihres auch theologischen Ursprunges unbesehen eine Anzahl von Sinnrichtungen anhaften, die sie nur innerhalb theologischer Fragestellungen mit Recht an sich hat, und die so sehr mit spezifisch Theologischem verwebt sind, daß bei jeder Uebernahme des Begriffes in andere Ebenen der Entscheidungsbegriff entweder selbst sinnlos werden und sich auflösen muß, oder aber — wofern er stabil zu bleiben Kraft genug besitzt — durch eben die theologische Verhaftung im Untergrund verfälschend, zersetzend und auflösend wirken muß auf eben die neue Ebene, in die hinein er „verpflanzt" werden sollte. — Es ist wichtig, diese so gefährlichen theologischen Bedeutungen in ihren Voraussetzungen und Auswirkungen klar zu sehen. Wir können und wollen diese vielen verfälschenden Möglichkeiten nicht sämtlich noch einmal aufführen. Unsere Darstellung hat ja eine Fülle von Abwandlungen aufleuchten lassen. Wir müssen aber einige durchgehende — und daher fast selbstverständlich erscheinende — theologische Voraussetzungen aufzählen, an die der Entscheidungsbegriff zwangsläufig gebunden zu sein scheint.

Der theologische Entscheidungsbegriff setzt als selbstverständlich voraus den absoluten Gegensatz von Gut und Böse, wobei Gut und Böse ganz eindeutig und klar bestimmt werden von der extrem dualistischen Entgegensetzung eines persönlichen ewigen Gottes und einer endlichen Welt der Kreatürlichkeit. — Die theologische Entscheidung hat den Sinn, die Erlösung des Menschen von seiner Sündhaftigkeit zu bewirken bezw. die Erwerbung der ewigen Seligkeit zu garantieren. — Bei der Entscheidung in theologischen Zusammenhängen liegt die entscheidende Aktivität gar nicht beim Menschen, sondern bei Gott. Aus der aktiven Entscheidung des Menschen wird also fast selbstverständlich ein Entschiedenwerden bezw. Entschiedensein über den Menschen durch Gott. Im günstigsten Falle wird ein paradox-dialektisches Verhältnis gesetzt, nämlich dies, daß in der Verzweiflung auf Grund eines „Sprunges" der Mensch die Entscheidung für die Entscheidung Gottes „wagt", wobei aber ziemlich deutlich der Glaube mitschwingt, daß auch dieses Wagnis des Menschen selber schon wieder eine Entscheidung Gottes ist.

Mit solchen Erkenntnissen haben wir etwas sehr Wichtiges gewonnen: wir sind imstande, unser philosophisches Problem frei zu halten von theologischen Einsprüchen und es rein zu halten von theologischen Verfälschungen. Mit einem Wort, durch die Darstellung theologischer Entscheidungsbegriffe ist uns die Möglichkeit zu einer Bereinigung

des philosophischen Problems durch beabsichtigte oder unbeabsichtigte theologische „Einflüsse" gegeben worden.

Aber wir müssen versuchen, noch mehr zu erreichen. Zu dem sozusagen negativen Gewinn der Möglichkeit der Abweisung verfälschender unphilosophischer Setzungen muß ein unmittelbar positiver Gewinn für unser Suchen des philosophischen Entscheidungsproblems hinzukommen. Zwar nicht durch Auseinandersetzung mit den theologischen Entscheidungsbegriffen als solchen — die mußten wir uns ja aus guten Gründen versagen — wohl aber durch eine Auseinandersetzung mit den den theologischen Entscheidungsbegriffen immanenten philosophischen Voraussetzungen.

Eine tiefere Analyse erkennt nämlich, daß allen theologischen Entscheidungsbegriffen mehr oder weniger deutlich ausgeprochen der Begriff immanent ist, der dann von Kierkegaard mit voller Schärfe und Klarheit zum offiziellen Fundament der Entscheidungskategorie gemacht wurde, nämlich das Paradox. Nun ist aber sowohl historisch als auch systematisch unschwer nachzuweisen, daß der Gedanke des Paradoxons ein ursprünglicher philosophischer Gedanke ist. „Ursprünglich" soll bedeuten, er hat geschichtlich seinen Ursprung in philosophischen Zusammenhängen. Hier wäre Sokrates zu nennen mit dem Paradox des Wissens im Nichtwissen. „Ursprünglich" soll aber zweitens bedeuten, daß er nur in philosophischen Gedankengängen ein volles systematisches Recht besitzt. Tritt er in theologischen Erörterungen auf, dann war eben irgendwo eine nachträgliche „Verpflanzung" erfolgt. — Wenn dem so ist, dann ergibt sich für uns die Möglichkeit einer philosophischen Auseinandersetzung mit Entscheidungsbegriffen, die zwar ein christlich-theologisches Gewand haben, die aber ihr Fundament in der spezifisch philosophischen Kategorie des Paradoxons haben.

Wir fragen also, ob ein „ins Paradox gesetzter" Entscheidungsbegriff so stabil ist, daß wir von ihm aus eine klare Sicht in das Problem der wirklichen Entscheidung gewinnen können. Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, daß klar wird, was denn das Paradox systematisch gesehen, im philosophischen Bereich bedeutet. Es bedarf keines langen Beweises, daß das Paradox Kierkegaards „die wiedergeborene „Idee" Kants" ist[204]). Die philosophische Voraussetzung davon aber ist der absolute Dualismus, wie er bei Kierkegaard als ewiger, wesentlich qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch, bei Kant als absoluter Gegensatz von Natur und Freiheit vorliegt. Wir können sogar sagen, das Paradox wäre nichts anderes als der Ausdruck dieses Unterschiedes bezw. Gegensatzes bezw. dieser „qualitativen Dialektik". Von dieser philosophischen Voraussetzung eines absoluten Dualismus her muß dann auch das Paradox sensu strictissimo verstanden werden. Das Ewige in der Zeit soll eben den letzten Rest einer „Immanenz" des Ewigen im Zeitlichen austreiben und soll den Bruch zur Transzendenz hin bis zur — sozusagen — absoluten Absolutheit steigern.

[204]) Alfred Baeumler: Studien zur deutschen Geistesgeschichte, S. 62.

Was kann also jetzt, von solchen philosophischen Hintergründen her gesehen, der Entscheidungsbegriff, in dem die Entscheidung als Sprung bestimmt und ins Paradox gesetzt wird, philosophisch noch bedeuten? Zunächst kann Entscheidung, als Sprung „ins Paradox gesetzt", zweierlei bedeuten: Einmal eine Entscheidung, die als Sprung durch das Paradox nicht nur veranlaßt, sondern auch notwendig gemacht ist. Weil das Paradox besteht, deshalb ist eine Entscheidung als Sprung notwendig. Das gibt, auch philosophisch gesehen, einen sinnvollen Gedanken. Wir lassen ihn zunächst mal stehen. — Entscheidung als Sprung „ins Paradox gesetzt", bedeutet aber bei Kierkegaard zugleich auch dies, daß der Sprung in das Paradox hinein erfolgt oder nicht erfolgt. Und das soll heißen, „ob man das Paradox annimmt, — obgleich es ein Paradox ist — oder ob man das Paradox verwirft — weil es ein Paradox ist". Auf jeden Fall kommt man um das Paradox nicht herum. „So oder so ist ein Hindurchgehen durch das Paradox unvermeidlich". — Uns will scheinen, daß hiermit in einem ersten Sinne die Zersetzung dieses Entscheidungsbegriffes, philosophisch gesehen, eingeleitet ist. Ueberspitzt formuliert bedeutet obige Formel: wie immer auch man sich zum Paradox „verhält", d. h., ob man den Sprung ins Paradox tut, d. h. ob man tatsächlich die Entscheidung vollzieht,

oder ob man den Sprung ins Paradox nicht tut, d. h., ob man tatsächlich die Entscheidung nicht vollzieht,

man hat eben doch die Entscheidung vollzogen. — Abgesehen davon, daß hier das Wort Entscheidung in einem Atemzuge in doppelter Bedeutung verwendet wird, indem es zugleich aktivisch und passivisch genommen wird, ist klar, daß eine solche Entscheidung sozusagen erschlichen ist, erschlichen nicht vom einzelnen Menschen, wohl aber für den einzelnen Menschen. Das aber bedeutet: sie ist im Grunde genommen kein wirklich freischöpferischer Akt.

Die Zersetzung des ins Paradox gesetzten Entscheidungsbegriffes geht aber noch erheblich weiter. Wir nehmen jetzt einmal nur die Entscheidung, die sozusagen positiv erfolgt ist, d. h. diejenige, bei der der Sprung ins Paradox wirklich gewagt wurde. Wir wissen schon: weil das Paradox besteht, deshalb mußte der Sprung ins Paradox gewagt werden. Aber ebensosehr gilt — immer von den philosophischen Voraussetzungen des Paradox her gesehen —: weil das Paradox besteht, kann der Sprung nie zum Ziele führen, kann die Entscheidung nie gelingen.

Für einen ins Paradox gesetzten Entscheidungsbegriff ergibt sich also dies, daß eben dasselbe Paradox die Entscheidung als Sprung nötig und zugleich und eben damit unmöglich macht. Ist das etwa ein Paradox höherer Ordnung? Ein Paradox, das dann erneut den Sprung nötig und zugleich unmöglich macht? Wir meinen, dies ist Beweis genug, daß damit der als Sprung bestimmte und ins Paradox gesetzte Entscheidungsbegriff, einer „absoluten Dialektik" entsprechend, seine absolute Selbstzersetzung erlitten hat.

Der eigentliche Grund dafür ist aber der, daß, philosophisch gesehen, *Paradox* und — *Entscheidung als Sprung* sich gegenseitig zerstören und aufheben. Entweder man setzt also das unaufhebbare und ewige Paradox — oder aber man setzt eine Entscheidung und bestimmt sie als Sprung. Setzt man aber eine *ins Paradox* gesetzte *Entscheidung*, dann beschwört man die Gefahr einer Zersetzung nicht nur des Entscheidungsbegriffes, sondern zugleich damit des Paradoxons und der ihm zugrunde liegenden philosophischen Voraussetzungen herauf.

Dem ewigen Paradox entspricht als philosophischer Korrelatbegriff eben nicht eine *absolute Entscheidung*, sondern „die niemals zu „realisierende" *unendliche Aufgabe*"[205]), wie Kant richtig gesehen hat; dem Menschen aber geziemt dann nicht eine „ewige Entscheidung in der Zeit", sondern ein „*unendliches Streben*", ein „ausgangs- und versöhnungsloses Fortschreiten ins Unbegrenzte"[206]).

[205]) a. a. O. S. 62.
[206]) a. a. O. S. 61.

II. Teil: Der philosophische Begriff der Entscheidung.

A. Rückblick und Besinnung.

Wir scheinen, wenn wir das Ganze unserer bisherigen Untersuchung überblicken, bei einem völlig negativen Resultat angelangt zu sein. Unsere Hoffnung war, auf Grund einer Auseinandersetzung mit geschichtlich vorgegebenen Entscheidungsbegriffen zum wirklich philosophischen Entscheidungsproblem getrieben zu werden. Diese Hoffnung war offensichtlich trügerisch. Denn keiner der von uns diskutierten Entscheidungsbegriffe war imstande, uns das wirkliche Problem zu zeigen. Denn keiner dieser Begriffe war stabil. Jeder zersetzte sich unter der Hand und führte hierdurch dazu, daß nichts bleibend Wirkliches zu „sehen" war. Mehr noch: immer wieder wiederholte sich in neuer Abwandlung der Vorgang, daß der Entscheidungsbegriff sich an einem bestimmten Punkte so zersetzte und dadurch so zersetzend wirkte, daß sogar das „System", in dem er eine bestimmte Funktion hatte, sich aufzulösen begann. — Immer wieder war es so, daß der Entscheidungsbegriff zu unwegsamen Stellen hinführte, ohne doch über diese unwegsamen Stellen hinwegführen zu können. Ja, grade durch den Entscheidungsbegriff wurde die innere Unmöglichkeit desjenigen Ansatzes völlig offenbar, von dem aus er aufgebaut worden war. — Und immer wieder zeigte es sich, daß der Entscheidungsbegriff ein bloßer „Lückenbüßer" war, der die Bestimmung hatte, die „kritischen" Stellen in einem „System" zu verhüllen — und der dann, unbeabsichtigt aber zwangsläufig, dazu beitrug, das genaue Gegenteil zu bewirken, nämlich diese kritischen Stellen als schon im Grundansatz vorhanden, zu enthüllen. — Ueberall dort aber, wo der Entscheidungsbegriff eine gewisse Sinnhaftigkeit zu besitzen schien, war er so sehr mit den Voraussetzungen ganz bestimmter weltanschaulicher oder theologischer Einstellungen verhaftet, daß er unabhängig von den betreffenden Anschauungen nicht nur unbrauchbar wurde, sondern gradezu gefährlich werden mußte, insofern, als er die ihm anhaftenden „Subjektivismen", „Dualismen", „Irrealismen" und „Theologismen" zwangsläufig hineintrug in völlig andersartige Anschauungen und so zu deren Verfälschung und nachfolgenden Zersetzung führte.

Und doch, so gründlich negativ unser Ergebnis auch zu sein scheint, wir sind doch auf unserem Wege der Auseinandersetzung dorthin gekommen, wo wir hin wollten. Nämlich grade dies, daß sich der Vorgang der Zersetzung und der zersetzenden Wirkung der Entscheidungsbegriffe immer wieder wiederholte, hat uns nicht nur das Unhaltbare an den Begriffen deutlich werden lassen, sondern grade dies hat uns zu allererst das wirkliche Problem der wirklichen Entscheidung „erhellt". Also sozusagen durch das „System" im „Scheitern" mit den Angeboten sind wir zum Ziel gelangt. Denn das wirkliche Problem der wirklichen Entscheidung, das ist nun allerdings das wirklich philosophische Entscheidungsproblem.

Worin besteht demnach dieses wirkliche Problem der wirklichen Entscheidung?

Es wäre töricht, wollte man die Antwort hierauf durch eine einzige grundsätzlich formulierte Frage geben. Man käme auch dann nicht an den Kern heran, wollte man ein ganzes System aufeinander abgestufter Fragen heranziehen. — Worin das wirklich philosophische Entscheidungsproblem besteht, das kann nur durch den tatsächlichen Aufbau des wirklich philosophischen Begriffes der wirklichen Entscheidung „gesagt" werden, also durch den tatsächlichen Aufbau des Begriffes, der wirklich im wirklichen Problem der wirklichen Entscheidung sein Fundament hat, und es ist zu erwarten, daß dieser Entscheidungsbegriff zugleich frei ist von der Gefahr der Selbstzersetzung ebenso wie der Gefahr einer zersetzenden Wirkung. — Dieser Aufgabe des Aufbaues des philosophischen Entscheidungsbegriffes wenden wir uns nunmehr zu.

B. Aufbau eines „vorläufigen" Begriffes der Entscheidung.

Um den Mängeln, die geistesgeschichtlich zutage getreten waren und die zu einer Zersetzung und zersetzenden Wirkung des Entscheidungsbegriffes geführt haben, zu entgehen und um den Ansatzpunkt für den wirklich philosophischen Entscheidungsbegriff zu gewinnen, bauen wir, vorerst anscheinend völlig willkürlich, folgenden „vorläufigen" Entscheidungsbegriff auf, wobei ausdrücklich betont werden muß, daß dieses Moment der „Vorläufigkeit" nur einen darstellungstechnischen Sinn haben kann.

Wir bauen den Begriff positiv nur auf für den Fall, daß er irgendwie, sei es direkt, sei es indirekt, den Menschen angeht. — In den geistesgeschichtlichen Analysen hat sich gezeigt, daß der Entscheidungsbegriff u. a. immer dann unbrauchbar wurde, wenn man ihn einführte, um das Sosein des Menschen zu begreifen. Es entstand dann zwangsläufig ein regressus in infinitum, dessen erstes Glied die „Urentscheidung" war. Und der dann immer völlig willkürlich abgebrochen wurde, ohne daß das Problem in irgend einer Weise geklärt werden konnte, selbst dann nicht, wenn man Zuflucht nahm zu einem „Ur-Ich" oder wenn man eine Urentscheidung Gottes für das Sosein verantwortlich machte. — Es gibt keine Entscheidung für — mein Sosein, weder für mein geistiges Sosein, noch für mein natürliches Sosein. Es gibt keine Entscheidung für — die Rasse, der ich „angehöre". — Aber nicht nur, daß man dabei das Problem doch nicht löste, man verbrauchte dadurch sogar den guten Sinn des Wortes Entscheidung; mehr noch: man verkannte die eigentliche Natur des Menschen.

Faßt man nämlich den Menschen von vornherein „richtig" auf, nämlich als ein politisches Wesen und das heißt also als ein „ausgerichtetes" und in diesem Ausgerichtetsein denkend, handelnd und gestaltend aktives und tätiges Wesen, dann vermeidet man nicht nur eine unlösbare, weil gegenstandslose Frage, sondern man kommt auch nicht in die Gefahr, den Entscheidungsbegriff zu zersetzen. Vielmehr wenn man von vornherein das „Sein" des Menschen als ein gerichtetes Aktiv-Sein voraussetzt, dann ist sinnhafte Aufgabe nicht mehr, dieses gerichtete Aktivsein mit Hilfe einer „Entscheidung" verstehen zu wollen, sondern dann ist sinnhaft nur — sozusagen nach vorwärts zu fragen: näm-

lich **hinein** in dieses aktive Verhalten des Menschen und zu untersuchen, **ob hierbei** die Entscheidung einen sinnvollen Ort hat, weil sie irgendwo unentbehrlich ist. Das ist in der Tat der Fall, wie sich zeigen wird.

Wir halten vorerst fest: der Entscheidungsbegriff ist nur dort sinnhaft aufzubauen, wo es sich um das gerichtete aktive Verhalten eines Menschen handelt. Dabei ist es gleichgültig, ob der Mensch in seinem aktiven Verhalten Träger (Subjekt) einer Entscheidung ist oder ob er „Objekt" einer solchen Entscheidung ist. Diese „Bestimmung" des Geltungsbereiches des Entscheidungsbegriffes bedeutet gegenüber manchen Ansätzen eine Verengerung, gegenüber anderen aber eine Erweiterung des Gegenstandsbereiches.

Eine ganz analoge Eingrenzung muß aber nicht nur auf der „Subjektseite" vorgenommen werden, sondern auch auf der gegenständlichen Seite. — Wir halten es für unzulässig, mit dem Entscheidungsbegriff dann zu operieren, wenn es sich um die Frage des Gerichtetseins des Menschen auf Gott hin handelt. Aber ein solcher **theologischer** Entscheidungsbegriff geht uns direkt nicht an; wohl aber müssen wir eine Abgrenzung vornehmen gegen die Versuche, die die Entscheidung ganz in die Innerlichkeit hineinsetzen, wie das in einer Art Kierkegaard, in ganz anderer Art aber Grisebach getan hat. Das führt nämlich nicht nur zu einer Verkennung des **Sinnes** menschlicher Aktivität, sondern ebensosehr zur radikalen Verkürzung, ja Verfälschung der Wirklichkeit schlechthin. Insofern nämlich, als nach solchen Anschauungen Wirklichkeit und sich innerlich Entscheiden völlig identische Begriffe werden. Es entsteht also ein völlig subjektivistischer Wirklichkeitsbegriff, abgesehen vom Individualismus, der damit zugleich gesetzt ist. Die Entscheidung selber aber wird zwangsläufig zu einer rein punktuellen und horizontlosen „innerlichen" Bewegung.

Gegenüber solchen Ansätzen sagen wir, der Entscheidungsbegriff hat nur dort einen Ort, wo das ausgerichtete Aktivsein des Menschen weder in sich selber verglimmt, noch in den leeren Raum hineintreibt, sondern wo das aktive Verhalten des Menschen „gerichtet" ist auf eine konkrete Lage innerhalb der politischen Wirklichkeit eines Volkes. Nur dort also, wo das ausgerichtete aktive Verhalten des Menschen in diesen Bereich hineingreift, gibt es sinnhafte Probleme, die es rechtfertigen, einen positiven — neuen — Entscheidungsbegriff aufzubauen.

Wie ist das gemeint? Rein beschreibend können wir feststellen, daß sich der aktive Mensch innerhalb der politischen Wirklichkeit, der er angehört, immer wieder — hier und jetzt — vor menschlichen und sachlichen „Lagen" räumlicher und zeitlicher Art befinden, die, sei es auf Grund gegenseitig sich bekämpfender „Mächte", sei es auf Grund einer Vielheit von Möglichkeiten, Spannungen und Entgegensetzungen, sei es auf Grund völliger Ungewißheit und Unbestimmtheit — völlig **unausgerichtet** sind, aber nach einer Ausrichtung verlangen, ohne doch selbst diese Ausrichtung vornehmen zu können. Sofern nicht die Anschauung vorhanden ist, diese Ausrichtung erfolge „von selbst" — sei es mechanistisch, sei es organologisch gedacht — und sofern nicht der Glaube

vorhanden ist, ein über den „Lagen“ seiendes „Wesen“ führe die Ausrichtung herbei („Gott“, „Weltgeist“, „Logos“, „Fatum“), kann es Aufgabe des Menschen werden, diese Ausrichtung zu besorgen. Insofern er es aber tut, wird sich immer wieder die Notwendigkeit ergeben, Entscheidungen in echtem Sinne zu treffen.

Wir können also jetzt, beides zusammennehmend, genauer sagen: die Verwendung des Entscheidungsbegriffes ist dort berechtigt — bezw. von Entscheidung wird man dort reden dürfen — wo eine konkrete, noch unausgerichtete, aber nach Ausrichtung drängende Lage vorhanden ist und wo der Mensch in seinem gerichteten aktiven Verhalten in diese Lage — sie ausrichtend — einzugreifen versucht.

Wie aber geht das vor sich? Für den selber ausgerichteten aktiven Menschen — und nur für ihn — ergibt sich aus der unausgerichteten Lage ein „Anruf“. Die Lage „spricht“ ihn an bezw. er fühlt sich „angesprochen“ und aufgefordert, eine „Antwort“ zu geben und durch diese Antwort die Ausrichtung zu leisten. Diese Antwort aber eines aktiven Menschen auf den Anruf aus einer unausgerichteten Lage — diese Antwort kann eine echte Entscheidung sein. Es ergibt sich also, daß der „Funktion“ nach die Entscheidung dort auftritt, wo auf den Anruf aus einer unausgerichteten, aber auf Ausrichtung drängenden Notlage eine Antwort gegeben werden muß durch den aktiven Menschen.

Wir sagten: durch diese Antwort soll eine Ausrichtung der Notlage erfolgen. Die wirklich vollzogene Ausrichtung bezeichnen wir als eine Tat im eigentlichen Sinne. Diese Tat kann in zweierlei bestehen: entweder in der Setzung (Erschaffung) eines „Aktionssystems“, einer „Partei“, oder in einer einzelnen konkreten Handlung aus einem schon vorhandenen Aktionssystem heraus. Beide Formen können — als ausrichtende Tat — auch für den Entscheidungsbegriff in Frage kommen. Aber nur in einem ganz bestimmten Fall. Nicht jede Tat, die, sei es im ersten, sei es im zweiten Sinne, eine Ausrichtung einer Notlage bewirkt, ist schon eine Entscheidung bezw. beruht auf einer Entscheidung. — Erfolgte die Ausrichtung der Lage, psychologisch gesprochen, durch eine unmittelbare Reaktion auf den Anruf, dann hat diese Tat nichts zu tun mit einer Entscheidung. Aber auch den Fall wollen wir ausschalten, daß dem Vernehmen des Anrufes aus der Lage im Menschen ein Entschluß zur Tat folgte und daß dieser Entschluß alsdann und alsobald das Beschlossene „verwirklichend“ sich in die Tat umsetzte.

Die wirkliche und echte Entscheidung soll erst dann gegeben sein, wenn aus dem Anruf sich ein die Tat vorwegnehmender Entschluß ergab. Also nicht die Tat, die aus einem Entschluß folgt, bringen wir mit dem Entscheidungsbegriff in Verbindung, sondern die Tat, die vom Menschen in einem Entschluß vorweg genommen worden ist. Nicht dies bezeichnen wir als Entscheidung, daß ich mich zu einer Tat entschließe, daß ich den Entschluß zur Tat fasse und diesen Entschluß nachträglich „realisiere“ und in die Tat „umsetze“. Sondern — eine merkwürdige Verkehrung — dies, daß ich eine Tat im Entschluß vorwegnehme. Von einer nachträglichen Verwirklichung ist hier nicht mehr die Rede. Die „Tat“ ist ja sozusagen schon da, was sich u. a. darin zeigt, daß im Namen der Tat schon „gehandelt“ wird. Und darin besteht sogar die „Wirklichkeit“ der Tat.

Ganz klar, daß in diesem Fall das wirkliche Stattfinden der Tat absolut gewährleistet ist und daß ein solcher die Tat real vorweg nehmender Entschluß absolut kompromißlos und unwiderruflich ist. Das wäre nicht möglich, wenn diese Vorwegnahme nur in Gedanken oder nur in der Phantasievorstellung erfolgt wäre. Da bliebe die Tat immer noch nur eine „Möglichkeit" und es wäre keine Garantie gegeben für eine wirkliche Durchführung. Ist die Tat aber *im Entschluß* vorweg genommen, dann ist sie in einem höchstwirklichen Sinne schon „wirklich". Sie ist nicht mehr bloße Absicht, *bloßer* Entschluß, guter Wille oder besserer Gedanke, sie ist auch nicht wirklich bloß im psychologischen Sinn — insofern als der Entschluß als solcher ja eine seelische Wirklichkeit ist — sondern sie ist *wirklich in vollster Bedeutung.*

C. Fundamentierung der Wirklichkeit des Begriffes der Entscheidung: Entscheidung und Schicksal.

Wir hätten demnach — scheinbar ziemlich willkürlich — folgende Wesensbestimmung für Entscheidung gewonnen: Entscheidung ist der die Tat real vorwegnehmende, kompromißlose und unwiderrufliche Entschluß des Menschen, durch den eine Antwort erteilt wird auf den Anruf aus einer konkreten Lage innerhalb der Volkswirklichkeit mit dem Ziele einer „Ausrichtung" der Lage.

Sofort aber melden sich eine Reihe gewichtiger kritischer Fragen:

a) Vermeidet dieser Begriff wirklich die Mängel, die sonst immer die Zersetzung der Entscheidungsbegriffe herbeigeführt haben?

b) Ist denn eine Entscheidung in einem solchen Sinne überhaupt durchführbar? Ist sie überhaupt möglich? Und selbst wenn sie möglich sein sollte, ist denn eine solche Entscheidung überhaupt erforderlich und nötig? — Schon hier merken wir an, daß diese Fragen nicht psychologisch gemeint sein können, sondern eine geschichtsphilosophische Bedeutung haben.

c) Schwebt dieser Begriff nicht völlig in der Luft, weil keine wirkliche „Instanz" vorhanden ist, *vor* der die Entscheidung *verantwortet* werden kann und muß?

Wir antworten auf diese drei Einwände von *einem* Punkt her und sagen: in der Tat ist dieser unser vorläufiger Entscheidungsbegriff solange ebenso unzureichend wie all die anderen, solange die Entscheidung nicht die „eigentliche Wirklichkeit" erreicht und in dieser Wirklichkeit ihr Fundament so sehr hat, daß sie in ihr nicht nur ein *mögliches*, sondern sogar ein *notwendiges Konstituens* ist.

Wir sagen weiter — die Entscheidung, die wir in unserem Entscheidungsbegriff fixiert haben, erreicht aber diese „eigentliche Wirklichkeit" *nicht* durch die Bezogenheit zu ewigen Werten oder zum Paradox oder zur Existenz oder zum Weltgeist usw.

Sie kann die „eigentliche Wirklichkeit" nur erreichen — im obigen doppelten Sinne — *wenn sie bezogen ist auf das Schicksal.*

Das ist unsere Hauptthese.

Diese Antwort muß überraschen. Denn Entscheidung und Schicksal scheinen sich radikal auszuschließen. Was Schicksal ist, kann nicht Entscheidung eines Menschen sein und auf seinem Entschluß beruhen. Und was auf einer Entscheidung beruht, das ist eben nicht Schicksal. — Und dieser unser erster gefühlsmäßiger Eindruck bestätigt sich, wenn wir den populären Sprachgebrauch befragen und erfahren, daß er unter dem Schicksal zweierlei versteht, nämlich einmal das „Geschickte" („Geschick"), zum anderen die „M a ch t", die das „Geschick" „verhängt". Es ist ganz offensichtlich, daß in beiden Bedeutungen kein Raum bleibt für eine Entscheidung in unserem Sinn. — Aber auch dort bleibt kein Raum für eine Entscheidung, wo Schicksal in reflektierter Form und in wissenschaftlichen Zusammenhängen auftritt: sei es, daß Schicksal gleichgesetzt wird mit gesetzmäßiger Notwendigkeit kausaler Art, sei es, daß Schicksal gleichgesetzt wird mit „Führung", „Fügung" auf ein bestimmtes Ziel im Sinne einer teleologischen Bestimmung („Sendung") oder gar „Vorherbestimmung", sei es, daß Schicksal gleichgesetzt wird mit dem Walten eines blinden, sinnlosen, unerkennbaren, unberechenbaren Zufalls.

Ganz klar: wenn dies das letzte Wort ist zum Thema Schicksal, dann ist es unmöglich, die Entscheidung retten zu wollen durch einen fundierenden Bezug zu eben diesem Schicksal, dann wird ja gerade durch das Schicksal jede Entscheidung als unmöglich ausgeschlossen.

Soll unsere Hauptthese oben sinnvoll sein, dann muß es einen Schicksalsbegriff geben, der sich von obigen Bedeutungen und begrifflichen Formulierungen radikal unterscheidet. In der Tat gibt es einen solchen. Er wird aber nur sichtbar bei einer grundsätzlichen und systematischen Ueberlegung über das Wesen des Schicksals. Einer Ueberlegung, die ihren Ausgangspunkt nicht in begrifflichen Konstruktionen nimmt, sondern in einer Weltanschauung, für die Schicksal in einem letzten und neuen Sinn nicht nur „bekannt", sondern als lebendige Wirklichkeit aufgebrochen ist. In der nationalsozialistischen Weltanschauung ist das Schicksal in einer solchen Tiefe wesentlich geschaut, daß durch dieses Schicksal unser Entscheidungsbegriff als mögliches und notwendiges Konstituens eine Beziehung gewinnt zur eigentlichen Wirklichkeit und dadurch seine eigene Wirklichkeit und Stabilität erreicht und so von allen Mängeln und Bedenken befreit wird, die zu einer Zersetzung aller übrigen Entscheidungsbegriffe geführt haben. Nur von der Philosophie des Schicksals her läßt sich der wirklich unzersetzbare philosophische Begriff der wirklichen Entscheidung aufbauen.

Das muß nunmehr im einzelnen aufgezeigt und nachgewiesen werden.

I. Der Mensch „unter" dem Schicksal.

Was sagt nun die Philosophie des Schicksals über das Schicksal? Und was sagt sie v o m Schicksal h e r? — Schicksal ist der schlechthin letzte Begriff. Das soll heißen: das Schicksal ist kein bloßer Lückenbüßer, etwas, das immer dann herangezogen wird, wenn man mit den angeblich letzten Prinzipien — sei es bei der Sinnfrage, sei es bei der Seins- oder Erkenntnisfrage — nicht mehr weiterkommt. Schicksal ist weder herleitbar aus einer noch h i n t e r bezw. ü b e r dem Schicksal

waltenden Gesetzlichkeit, noch aus dem Wirken eines Weltgeistes, noch aus den Antinomien eines in sich ruhenden Weltgeistes. Schicksal befindet sich auch diesseits aller kausalen Gesetzlichkeit, diesseits aller teleologischen Fügung und Führung, diesseits aller Zufälligkeit.

Dieses Schicksal ist seinem Wesen nach trotzdem ein Unbekanntes, etwas, das nur in seinen „Wirkungen" sich offenbart und dabei einzelne Wesenszüge kundtut. Danach ist Schicksal kein bloßes Sein, auch nichts Seiendes. Es ist nichts Statisches und hat nichts zu tun mit Fatum und Unabwendbarkeit. Sondern Schicksal ist etwas Lebendiges, Dynamisches, etwas, was die Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Und der Persönlichkeit „gibt sich" Schicksal als freischwebende Spannung. — Freischwebend aber ist diese Spannung, weil sie selber weder herleitbar noch gegründet ist, etwa im Willen eines Weltgeistes oder waltenden Gottes oder in Aufeinanderprallen von Gesetzlichkeitsreihen. Freischwebend heißt aber nicht, Schicksal selber wäre — weil nicht herleitbar aus ihm transzendenten Prinzipien — irgend etwas, was über allem Sein, über Menschen und Welt „schweben" würde. Vielmehr: Schicksal als freischwebende Spannung ist ganz und gar der Welt und dem Menschsein „immanent".

Das bedeutet im einzelnen — nunmehr von der Welt aus gesehen — daß die Welt „unter" dem Schicksal keine Welt der Abgeschlossenheit, der Ruhe, der präſtabilierten Harmonie ist, ebenfalls nicht eine Welt der organischen Entwicklung oder der mechanischen Gesetzlichkeiten, sondern daß diese Welt eine Welt des Kampfes und der Entgegensetzung ist, eine offene, unbestimmte und mit Gefahren angefüllte Welt.

Das bedeutet zum anderen, daß der Mensch, der „unter" dem Schicksal steht, selber in seiner letzten Wirklichkeit gewaltige, zur Tätigkeit drängende Unruhe, Spannung, Anspannung und Anstrengung ist. Er ist „angespannt" in sich selber, weil er „gespannt" ist gegenüber dem Spannung seienden Schicksal. Er ist „angespannt" aber auch in seinem Bezug zur Welt, weil diese Welt ja ihrerseits selber im Schicksal „gespannte Wirklichkeit" ist.

II. Das Volk als „Welt unter dem Schicksal".

Die Welt unter dem Schicksal, in der der unter dem Schicksal stehende, aktive, bestimmend ausgerichtete Mensch wirklich „lebt", wirklich tätig ist, — sei es politisch handelnd, sei es wissenschaftlich handelnd — das ist das Volk. — Auch das Volk erscheint damit als eine unter dem Schicksal stehende gespannte Wirklichkeit, d. h. als eine offene, unbestimmte, mit Gefahren erfüllte Welt voller Kampf und voller Entgegensetzung. Der Mensch unter dem Schicksal aber, der in diesem Volk unter dem Schicksal „steht", ist selber ein auf diese gespannte Volkswirklichkeit hingespanntes Wesen. — Das Volk ist also keine in sich ruhende bezw. in sich organisch sich entwickelnde und entfaltende „Ganzheit", sei es geistiger Art (Hegel, Spann), sei es organismischer Art (Herder), sei es „blutlicher" Art im Sinne Grunskys. Und der Angehörige des Volkes ist letztlich nicht bloß „Teil" (Glied) auf dem Grunde einer Identität in einer Ganzheit, sondern —

als unter dem Schicksal stehend — ist er — als Führer — „Mann des Schicksals“, oder er ist — als Volksgenosse — „Genosse im Schicksal“[1]).

Wir fragen genauer: wo ist das Volk so eine gespannte Wirklichkeit? Diese Frage ist wichtig. Denn es gilt jetzt — sollen nicht Irrtümer entstehen — sorgfältig zwei Ebenen, die doch wieder engstens ineinander gewoben sind, voneinander zu scheiden. Wir fragen deshalb zunächst: Wo ein solches Spannungsverhältnis im und zum Volk nicht gegeben ist. Wir antworten: Es ist nicht gegeben in der Schicht der seinsmäßigen Bedingungen und Voraussetzungen für die Volkswirklichkeit. Also nicht dort, wo Volk gegeben ist als Blutsgemeinschaft auf rassischer Grundlage oder als Sprachgemeinschaft oder als Kulturgemeinschaft. Hier ist nichts von jener dynamischen Gespanntheit vorhanden. Hier gibt es wohl seinsmäßige Bindungen und „schicksalhafte“ Zugehörigkeit als „Miteinandersein“, als „Drinstehen“, als „Einbettung“, als „Geworfensein“. Aber das ist alles „abgeschlossen“, das „Schicksal“ in seiner Spannung ist „statisch“, ist „tot“. — Für den Menschen unter diesem „Schicksal“ ist keine wirkliche Aktivität möglich und auch nicht nötig. Seine „Tätigkeit“ kann sich darauf beschränken, die seinsmäßigen Bindungen zu erkennen, die erkannten Bindungen zu bejahen und die bejahten Bindungen als Norm zu fordern.

Wo also ist dann das Volk als eine unter dem Schicksal stehende gespannte Wirklichkeit „gegeben“? Wir antworten: im Gebiet der „eigentlichen Volksgemeinschaft“. Das heißt: dort, wo dieses Volk geschaffen ist aus einer Schicksalsstunde und aus einer Schicksalslage heraus, nämlich aus der Stunde und der Situation großer Spannung heraus; dort, wo dieses Volk nur im Vollzug auf die Lösung von Schicksalsaufgaben weiter besteht, d. h. durch die Lösung von Aufgaben, die aus der im Schicksal gegründeten Spannung nötig sind; dort, wo schicksalhafte Augenblicke durchlebt werden, d. h. Ereignisse von entscheidender Bedeutung; dort, wo von Stunde zu Stunde um die eigene Existenz, um Ehre und Freiheit, um die Selbstbehauptung unter den Völkern in allen geschichtlichen Lagen gerungen werden muß; dort, wo es Konflikte, Entgegensetzung und Kampf zwischen wirklichen Mächten gibt; dort, wo Unruhe, Irrtum, Bedrohung und Bewegung lebendig sind, wo Aktivität, Handeln, Anstrengung und Anspannung das Element des Daseins sind.

Mit einem Satz: Volk als unter dem Schicksal stehende gespannte Wirklichkeit ist dort „eigentliche Wirklichkeit“, wo es im eigentlichen Sinne im Schicksal gegründete politisch-geschichtliche Wirklichkeit ist.

Wir müssen aber noch genauer sehen: wie, d. h. in welcher Art und Weise — ist das Volk in dieser Schicht der „eigentlichen Volkswirklichkeit“ eine gespannte Wirklichkeit?, d. h., wie ist es unbestimmt und offen, voller Gefahren und Entgegensetzungen? Die Antwort lautet: Das Volk als wirkliche Volksgemeinschaft ist gerade wegen des Stehens unter dem Schicksal auf seine eigene Zukunft hingespannt und auf

[1]) Zu diesen grundsätzlichen Erörterungen, ebenso zu den noch folgenden Ausführungen, sind die Schriften von Alfred Baeumler zu vergleichen.

diese Weise eine ganz spezifische *gespannte* Wirklichkeit. Diese Zukunft ist nichts Formales, sondern ist die *geschichtliche* Zukunft des Volkes bezw. die zukünftige Geschichte des Volkes. In dieser geschichtlichen Zukunft geht es um Existenz und Ehre und Freiheit, um Einheit und Dauer des Volkes.

Diese Zukunft ist völlig offen und unbestimmt. Woher diese Offenheit? Woher diese Unbestimmtheit der Zukunft? Weil für eine Weltanschauung, die das Schicksal zentral setzt, kein Weltgeist (Logos) gesetzt werden darf, der aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein auf einen bestimmten Endzweck hin „wirkt" und „verfügt" und auf diese Weise die Zukunft zu einem „gerichteten" Medium macht; — weil kein über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft übergreifendes — „überdachendes" — Wertreich gesetzt werden darf, das die Möglichkeit gäbe, Aussagen über die Zukunft zu machen; — weil keine eindeutige Linie, sei es als kausale Gesetzlichkeit, sei es als teleologische Finalität zwangsläufig aus der Vergangenheit hineinweist in die Zukunft.

Das bedeutet: zwischen Vergangenheit und Gegenwart einerseits und Zukunft andererseits, d. h. zwischen vergangener und gegenwärtiger Geschichte einerseits und zukünftiger Geschichte andererseits besteht eine *tiefe „Kluft", eine Spannung*, eben weil die Zukunft unbestimmt und offen, die Vergangenheit einschließlich Gegenwart aber bestimmt und abgeschlossen ist. Die Zukunft jedoch *ist* unbestimmt, weil — jetzt positiv geantwortet — in der Zukunft das Schicksal waltet. Damit kann jetzt nicht mehr gemeint sein eine Schicksals*macht*, die bestimmend in die Zukunft eingreift, sondern diese Unbestimmtheit hängt mit dem Wesen des Schicksals als einer freischwebenden Spannung zusammen. Und gegenüber jeder fatalistischen Auffassung heißt es: Das Schicksal „macht" die Zukunft *offen* und *unbestimmt*, und es heißt nicht: Das Schicksal *bestimmt* die Zukunft oder gar — noch extremer — die Zukunft wäre durch das Schicksal *vorher*bestimmt.

Wir fassen die positiven Momente zusammen. Weil in der Zukunft das Schicksal als freischwebende Spannung „waltet", wird die Zukunft offen und unbestimmt.

Weil die Zukunft wegen des Schicksals offen und unbestimmt ist, entsteht eine Spannung (Kluft) zur bestimmten und abgeschlossenen Vergangenheit (und Gegenwart).

Weil eine Spannung (Kluft) besteht zwischen Vergangenheit plus Gegenwart und Zukunft, ist das Volk als eigentliche Volkswirklichkeit „hingespannt" auf seine eigene offene und unbestimmte Zukunft.

Und der *Mensch*, der, unter dem Schicksal stehend, „Angehöriger" dieses Volkes in dieser so gespannten Volkswirklichkeit „ist"? Antwort: Dieser Mensch ist eben auf diese besondere und eigentlich allererst wirkliche Form der Spannung, nämlich auf die Unbestimmtheit der *Zukunft* des Volkes, *aktiv hingespannt*. — Und weil er, dessen Grundgesetz des Seins Aktivität ist, auf die Zukunft des Volkes gespannt ist, fällt ihm damit die Aufgabe der *Bestimmung* der unbestimmten Zukunft des Volkes zu, und zwar von „Blitzschlag zu Blitz-

schlag", d. h. e r ist es, der jene Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart einerseits und unbestimmter Zukunft andererseits irgendwie überwinden und „überbrücken" muß. — „Bestimmung der Zukunft des Volkes", d. h.: Bestimmung der Richtung der Gestaltung der Zukunft des Volkes, also Lösung all der Aufgaben, die die Existenz, die Ehre und die Freiheit des Volkes in der Zukunft gewährleisten. Mit einem Wort: Bestimmung der Zukunft des Volkes bedeutet gestaltende Ausrichtung all der Spannungen, Entgegensetzungen, Nöte, Gefahren und Kämpfe, die die Selbstbehauptung und die Ehre des Volkes in der Zukunft existentiell angehen. Es handelt sich also um ein Hineingreifen in die Zukunft hinein vom Boden einer aus der Vergangenheit bestimmten Gegenwart aus.

III. „Schicksalsanruf" und Entscheidung.

Wie kann dieses bestimmend-gestaltende Hineingreifen gelingen?

Es geht nicht so, daß man durch vorauseilende Erkenntnis sich in der Zukunft und über die Zukunft — sie „erhellend" — orientiert, um alsdann die Tat zu vollziehen, die die Zukunft gestaltet. Das geht nicht, denn in einer völlig offenen und unbestimmten Zukunft bekommt das Erkennen überhaupt noch nichts zu sehen. Da ist nicht nur alles unaufhebbar dunkel, sondern da ist sozusagen noch gar nichts „da".

„Was zukünftig ist, entzieht sich dem Zugriff der betrachtenden Erkenntnis", sagt Holfelder im Anschluß an das Wort Kierkegaards: „Wir leben vorwärts und wir verstehen rückwärts"[2]).

Es geht aber auch nicht so, daß — sei es durchs Erkennen, sei es auf andere Weise — zurückgeblickt wird in die Vergangenheit und in die anschließende Gegenwart, in der Erwartung, dabei gesicherte Anhaltspunkte zu gewinnen für den Griff hinein in die Zukunft, sei es, daß man auf Grund bestimmter Gesetzlichkeiten kausaler Art eine eindeutige, ja notwendige Richtung in die Zukunft hinein erkennt, sei es, daß man glaubt, Tendenzen in der Vergangenheit über die Gegenwart erkennen zu können, die in bestimmter Richtung in die Zukunft hineinweisen.

Es geht auch so nicht, daß man in philosophischer Schau Blicke tut hinein in den Willen eines Weltgeistes, um aus der Erkenntnis von dessen „Endzwecken" her einen Wink zu empfangen für mögliche und notwendige Gestaltungsrichtungen in der Zukunft.

Schließlich geht es auch nicht so, daß man hinaufblickt in einer besonderen Schau zu ewigen Werten, um durch diesen Blick hinauf — einen Wink zu bekommen für eine Gestaltung, die nach vorn, in die Zukunft hinein zu erfolgen hat.

Weder durch direkte Erkenntnis der Zukunft, noch auf dem Wege über historische Gesetzlichkeiten bezw. geschichtliche „Tendenzen", noch auf dem Wege über einen Weltgeist, noch auf dem Wege über ein Wertreich, kann eine Sicherung des gestaltenden Griffes in die Zukunft

[2]) Albert Holfelder: Das Ende der normativen Pädagogik. In: „Internationale Zeitschrift für Erziehung", Bd. IV, 1935, S. 6.

hinein, kann eine Sicherung der Bestimmung der Zukunft gewonnen werden[3]). Denn weil Volk und Mensch unter dem Schicksal stehen, sind Zukunft und Gegenwart radikal auseinander gespannt, und keine vorkonstruierte Brücke führt von der Gegenwart in die Zukunft hinein.

Muß man dies als ein Unglück empfinden? Es gibt Weltanschauungen, die vor einer solchen „Weglosigkeit" zurückschaudern und Zuflucht suchen bei historischen Gesetzlichkeiten, beim Willen eines Gottes oder Weltgeistes usw. Dort aber, wo das Schicksal ernst genommen wird, muß eine solche „objektive" Weglosigkeit als eine besonders beglückende und verpflichtende „Chance" gewertet werden. Denn historische Gesetzlichkeiten, der Wille eines Weltgeistes, ewige Werte usw. entwerten nicht nur den Menschen als Person, sie machen auch wirkliches Handeln unmöglich. Entweder erscheint der Mensch mit seiner „Person" bezw. „Tat" als bloßes Durchgangsstadium von Gesetzlichkeitsreihen und „Tendenzen", oder er tritt auf als bloßer „Vollstrecker" des Willens des Weltgeistes, oder er ist bloßes Appendix eines ewigen Wertreiches.

Aber wenn all die genannten Wege nicht gehen, bleibt eigentlich überhaupt noch ein Weg übrig? Wie stellt sich dann die Lösung der Aufgabe: Ausrichtung der Zukunft — positiv dar? Denn bis jetzt haben wir immer wieder nur gehört, wie es nicht geht. — Bei dem Versuch, eine positive Antwort zu finden, müssen wir erneut an die Grundsituation erinnern, die der Ausgangspunkt für unsere Frage sein muß. Wir wissen: in der unter dem Schicksal stehenden Welt, d. h. in der eigentlichen Wirklichkeit des Volkes, besteht eine Spannung (Kluft) zwischen Gegenwart und völkischer Vergangenheit einerseits und unbestimmter Zukunft des Volkes andererseits. Und keine „objektive" Brücke ist vorhanden oder auch nur möglich. Der Mensch aber hat — als unter dem Schicksal stehendes und demzufolge auf die Zukunft hingespanntes Wesen — die Aufgabe, trotz dieser Spannung die Zukunft zu bestimmen, d. h. sie gestaltend auszurichten, und zwar so, daß Ehre und Existenz des Volkes bewahrt erscheinen. Wie kann diese Ausrichtung der Zukunft gelingen? so fragen wir erneut. Um der positiven Antwort einen Schritt näher zu kommen, stellen wir die speziellere Frage, wie denn der Einzelmensch dazu kommt, sich dieser Aufgabe auch wirklich zu unterziehen. Was veranlaßt ihn, ganz konkret eine Ausrichtung der Zukunft tatsächlich zu versuchen?

Für den unter dem Schicksal stehenden Menschen ergibt sich — das folgt aus seinem Stehen unter dem Schicksal — ein „Schicksalsanruf". Das bedeutet: das Schicksal ruft ihn an und zwar dadurch, daß es ihm ganz konkrete Aufträge gibt, deren Erfüllung von ihm persönlich und hier und jetzt unwiderruflich gefordert wird.

Das muß näher erläutert werden. Zunächst: Das Schicksal ruft an. Das ist gesagt, um zu verhindern, daß geglaubt wird, das Schicksal bestimme den Menschen eindeutig, etwa im Sinne einer Befehlsgabe. Das Schicksal ruft nur an — alles Weitere ist dem angerufenen Men-

[3]) A. Holfelder: „Echtes Handeln ist nicht die Verwirklichung vorgegebener und einsichtig erkannter Werte oder Prinzipien, sondern die wagende Setzung einer neuen Ordnung, die nicht gedeckt ist durch die Vorhut rationaler Gründe." A. a. O. S. 6.

schen überlassen. Das Schicksal ruft an. Das kann nicht heißen: das Schicksal ruft als eine besondere, spezifisch waltende Macht an. Vielmehr ist das so zu verstehen, daß das Schicksal aus seinem eigenen ihm immanenten freischwebenden Gespanntsein anruft. Wie ist dann aber noch ein Anruf überhaupt möglich? Und wie ist das Vernehmen eines Anrufes möglich? Die Antwort lautet — paradox —: ein Anruf aus diesem freischwebenden Gespanntsein des Schicksals ist überhaupt nur im Vernehmen des Anrufes durch einen Menschen gegeben. Das Vernehmen des Anrufes ist aber nur dem Menschen gegeben, der — selber unter dem Schicksal stehend — auf die freischwebende Gespanntheit aktiv hingespannt ist. Das wird also zugleich derjenige sein, der außerdem die Kraft besitzt, den Anruf nicht nur zu vernehmen, sondern dem im Vernehmen „gegebenen" Anruf auch zu antworten, sodaß man sagen kann: der Anruf wird nur in der Antwort vernommen. Das bedeutet: schon das Vernehmen des Schicksalsanrufes ist ebensosehr Leistung des angerufenen Menschen wie es „Werk" des anrufenden Schicksals ist. Und das Antworten auf den Schicksalsanruf ist ebensosehr Vernehmen eines Anrufes wie es schon Erfüllung des Anrufes (Auftrages) ist.

Das war eine erste, vorläufige Beschreibung des Schicksalsanrufes. Entstehung, Wesen und Funktion des Schicksalsanrufes müssen aber noch genauer erläutert werden, indem der Schicksalsanruf ganz und gar in die „eigentliche Wirklichkeit" des Volkes eingebettet gesehen wird. Ist das der Fall, dann wird der unter dem Schicksal stehende Mensch „veranlaßt", die Zukunft des Volkes zu bestimmen. Und er wird dazu durch einen Schicksalsanruf veranlaßt, der sich aus der Unbestimmtheit der Zukunft des Volkes ergibt, aus dem Gespanntsein des Volkes in seine Zukunft hinein, in der es um Ehre und Freiheit des Volkes geht. Das Schicksal ruft also im Anruf des Menschen aus der Zukunft an und fordert die Erfüllung bestimmter Aufträge, die die Zukunft des Volkes betreffen. Wiederum aber ist es so, daß dieser Anruf nur für den Menschen da ist, der ihn vernimmt. Es vernimmt ihn aber nur derjenige, der auf des Volkes Zukunft und deren Unbestimmtheit aktiv hingespannt ist. Das bedeutet dann auch, daß nur derjenige den Anruf des Schicksals aus der Zukunft vernimmt, der die Kraft hat, dem vernommenen Anruf zu antworten.

Ein solches Vernehmen des Schicksalsanrufes und ein solches Antworten auf den Anruf ist im letzten Sinne nur demjenigen Menschen möglich, der — unter dem Schicksal stehend — ein unmittelbares Verhältnis zum Schicksal hat, also dem „Mann des Schicksals", d. h. der Führerpersönlichkeit. Die „Einzelpersönlichkeiten" vernehmen den Anruf zwar auch. Denn als Genossen im Schicksal haben ja auch sie ein Verhältnis zum Schicksal. Aber ihr Verhältnis zum Schicksal geht über ihr Treueverhältnis zum Führer als dem Mann des Schicksals. Das bedeutet: sie vernehmen auch den Anruf des Schicksals auf dem Wege über den Führer und durch den Führer — und geben auch die Antwort auf den Anruf „geleitet" vom Führer.

Wir können jetzt schon genauer sagen: für den Mann des Schicksals ergibt sich der Schicksalsanruf — als Veranlasser der wirklichen Durchführung jener allgemeinen Aufgaben — aus der Unbestimmtheit der Zukunft seines Volkes, für den Genossen im Schicksal aus seinem Treueverhältnis zum Führer. Und es geht *in* dem Schicksalsanruf um die Aufforderung zur Ausrichtung der Zukunft durch Erfüllung bestimmter Aufträge. Damit aber ist zugleich gesagt, *daß* durch einen *solchen* Schicksalsanruf der Mann des Schicksals bezw. der Genosse im Schicksal wirklich veranlaßt sein muß, die Erfüllung der Aufgabe „Ausrichtung der Zukunft" tatsächlich zu übernehmen.

Das ist aber doch nur die *eine* Seite der „Funktion" des Schicksalsanrufes. Für einen *so* vom Schicksal angerufenen Mann des Schicksals muß notwendig in dem Schicksalsanruf noch zweierlei enthalten sein, was engstens zusammengehört: einmal die Forderung, die Ausrichtung der Zukunft *sofort* und jetzt *in* der Gegenwart vorzunehmen, zum anderen die Forderung, diese Ausrichtung der Zukunft *unmittelbar* zu vollziehen. Was bedeutet das? Die Ausrichtung der Zukunft darf nicht erst späterhin geschehen, nämlich von heute aus gesehen — eben in der jetzigen Noch-*Zukunft*, sondern *schon jetzt* muß die *Zukunft* ausgerichtet werden. — Und zwar muß das unmittelbar geschehen. Es geht also nicht so, daß *jetzt* in der Gegenwart *unmittelbar* eine Tat erfolgt, in der Hoffnung, daß diese Tat dann in ihren *Auswirkungen* eine Ausrichtung der Zukunft zur *Folge* haben würde. Das geht nicht. Hier erfolgt *unmittelbar* nur eine Bestimmung der *Gegenwart*. Die *Zukunft* wird nur *mittelbar* betroffen. Aber diese indirekte Ausrichtung der Zukunft könnte nur dann wirklich möglich sein, wenn eine „Brücke", d. h. *keine* Spannung (Kluft) zwischen Gegenwart und Zukunft bestände. Weil nun aber diese Spannung besteht, geht das nicht. Und selbst wenn eine solche „Brücke" gegeben wäre, dann wäre diese mittelbare Ausrichtung der Zukunft auf dem Wege über die Auswirkungen einer Tat, die in der Gegenwart erfolgt, nur in erheblichen Abschwächungen und Modifizierungen, also völlig dem Zufall überlassen, möglich.

Es wird also vom Mann des Schicksals etwas ganz Ungeheuerliches verlangt. Er muß schon jetzt und hier in der Gegenwart die Zukunft ausrichten, und zwar unmittelbar, ohne aber doch *in* diese Zukunft „hineinspringen" zu können, ohne doch die Zukunft real in die Gegenwart „hereinziehen" zu können.

Wie also kann er dann noch die im Schicksalsanruf veranlaßte unmittelbare und jetzige Ausrichtung der Zukunft wirklich leisten? Das heißt, wie kann er eine *Antwort* auf den Schicksals*anruf* wirklich zu geben imstande sein? *Daß* er sie gibt und geben kann, ist inzwischen klar geworden. Denn hätte er sie nicht gegeben, d. h. hätte er nicht geantwortet, dann hätte er den Anruf auch nicht vernommen, d. h. dann wäre ein Schicksalsanruf überhaupt nicht erfolgt. Nur dies ist also noch Problem, *wie* unter der Voraussetzung einer Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft eine unmittelbare Ausrichtung der Zukunft hier und jetzt erfolgen kann. Wir antworten zunächst in einem Bilde. Der Mann des Schicksals muß sich, ohne den Boden des Jetzt zu

verlassen, über die „Kluft“ zwischen Gegenwart und Zukunft hinweg „hineinspannen“ in die Zukunft und muß die Ausrichtung der Zukunft aus der Zukunft hereinholen in die Gegenwart, bezw. er muß die Ausrichtung aus der Gegenwart hineinspannen in die Zukunft. Ohne Bild gesprochen: es bleibt nur der eine Weg, daß er schon jetzt und hier unmittelbar die Zukunft ausrichtet, indem er die Ausrichtung der Zukunft in der Gegenwart vorweg nimmt. Das kann gewiß nicht „objektiv“ geschehen. Die Zukunft kann nicht zur Gegenwart umgeformt werden. Wohl aber ist dies möglich, daß die Ausrichtung der Zukunft im Entschluß vorweg genommen wird. Das aber bedeutet etwas ganz Ungeheuerliches, nämlich dies, daß schon jetzt in der Gegenwart so „gehandelt“ wird, als ob jene Ausrichtung der Zukunft schon geschehen wäre, was aber auf keinen Fall im Sinne einer Fiktion verstanden werden darf. Und das bedeutet zum Zweiten, daß schon jetzt in der Gegenwart im Namen der also „ausgerichteten Zukunft“ gehandelt wird.

Eine solche Vorwegnahme der Tat im Entschluß war nun aber das Kernstück unseres politisch-geschichtlichen Entscheidungsbegriffes. Es würde also folgen, daß die im Schicksalsanruf verlangte direkte und jetzige Ausrichtung der Zukunft allein geschehen kann auf Grund einer Entscheidung in dem von uns beschriebenen Sinne. Damit aber wäre zugleich die Möglichkeit und die Notwendigkeit dieses Entscheidungsbegriffes für eine Weltanschauung dargetan, die das Schicksal zum Fundament gemacht hat. Außerdem hätte sich ergeben, daß Schicksal und Entscheidung — entgegen dem ersten Eindruck — sich nicht nur nicht ausschließen, sondern daß die Entscheidung geradezu notwendiges Erfordernis ist, dort. wo man das Schicksal setzt. Zusammenfassend müßten wir also sagen: Auf Grund eines Schicksalanrufes, der sich aus der Unbestimmtheit der Zukunft ergibt, faßt der unter dem Schicksal stehende Mensch den die Ausrichtung der Zukunft vorweg nehmenden Entschluß, d. h. er fällt die Entscheidung, durch welche Entscheidung über die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft hinweg eine Ausrichtung der Zukunft schon jetzt und unmittelbar erreicht wird.

Vergleichen wir diese erste Bestimmung des Wesens der wirklichen Entscheidung mit unserem „vorläufigen“ Entscheidungsbegriff, dann erkennen wir, daß alle die dort aufgenommenen Momente wiederkehren, nur daß sie jetzt ihrer scheinbaren Willkürlichkeit entkleidet sind, weil sie sich als mögliche und notwendige Bestimmungen in einer unter dem Schicksal stehenden Welt herausgestellt haben. Der Anruf aus der Lage hat sich als Anruf des Schicksals enthüllt, der sich aus der Unbestimmtheit der Zukunft ergibt und der durch die Lage hindurch „spricht“. Die Tat, die da im Entschluß vorweg genommen wird, ist im letzten Grunde die vorweggenommene Ausrichtung der Zukunft. Das Moment der Vorwegnahme tritt ebenfalls auf. Es erscheint aber jetzt als bedingt durch die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft. Anders gesagt: durch die durchgehende Bezogenheit auf das Schicksal ist die Lage eine schicksalbezogene Lage geworden; der Anruf aus der Lage erscheint als Anruf des Schicksals durch die Lage hindurch; die Unausgerichtetheit der Lage ist nichts anderes als die Un-

bestimmtheit der Zukunft in der unter dem Schicksal stehenden Volkswirklichkeit. Die Entscheidung selber aber als der die Ausrichtung vorweg nehmende Entschluß hat durch diese Bezogenheit auf das Schicksal ihre Möglichkeit und Erforderlichkeit gewonnen und ist als schicksalbezogene und schicksalgegründete Entscheidung des unter dem Schicksal stehenden Menschen eine wirkliche Entscheidung geworden.

IV. Verantwortung „v o r" dem Schicksal — und Entscheidung.

Es hat sich gezeigt, daß die Entscheidung erst dann in der Wirklichkeit fundamentiert hat, d. h. daß die Entscheidung erst dann wirkliche Entscheidung eines wirklichen Menschen in der eigentlichen Wirklichkeit ist, w e n n sie durchs Schicksal möglich und notwendig geworden ist und wenn sie auf Grund eines Schicksalsanrufes veranlaßt worden ist. Das ist aber immer noch nicht die volle Wahrheit. Die l e t z t e Wirklichkeit erreicht und gewinnt der Entscheidungsbegriff erst, wenn die Entscheidung nicht nur a u f G r u n d eines Anrufes durch das Schicksal erfolgt, sondern wenn sie erfolgt i n V e r a n t w o r t u n g, und zwar im besonderen und sofort aus Verantwortung und in Verantwortung v o r d e m S c h i c k s a l.

Auf den ersten Anblick hin scheint diese Behauptung völlig absurd zu sein. Noch evidenter als Entscheidung und Schicksal scheinen sich Verantwortung und Schicksal auszuschließen. Was vom Schicksal „gewollt" und „bestimmt" ist, was auf Grund des „Waltens" des Schicksals geschehen ist, dafür kann der M e n s c h keine Verantwortung übernehmen, dafür kann er nicht gutsagen und einstehen. Und selbst wenn er es k ö n n t e, eine solche Verantwortung, d. h. ein solches Einstehen wäre ja völlig sinnlos und überflüssig. Um unsere These, daß unsere Entscheidung erst dann die volle Wirklichkeit gewinnt, wenn sie in Verantwortung vor dem Schicksal erfolgt, zu rechtfertigen, müssen wir also zunächst untersuchen, ob denn Verantwortung und Schicksal sich in der Tat nicht vertragen.

Vorab sei bemerkt, daß nach germanischer Anschauung sich beides durchaus vertragen hat. Der Germane hatte den Mut, auch für das vom Schicksal „Gewaltete" noch die Verantwortung zu übernehmen. Wir nehmen das zum Anlaß, die Begriffe „Verantwortung" und „Schicksal" tiefer zu durchleuchten. Zu dem Zwecke — und um der Frage sofort die schärfste Zuspitzung auf das Schicksal und auf die Wirklichkeit zu geben — verstehen wir unter Verantwortung rein bedeutungsmäßig sofort und nur das einsetzende Einstehen a u s eigener Deutung m i t s i c h s e l b s t f ü r die Erfüllung eines Auftrages v o r einer „Instanz". Verantwortung ist also für uns erheblich mehr als nur stellungnehmendes und vorausblickendes Abwägen und Ueberlegen über Ziel (Zweck), Mittel und Folgen einer Handlung und über deren Legitimierung vor einem irgendwie vorausgesetzten Normensystem.

Verantwortung ist E i n s t e h e n im Sinne von „damit stehen und fallen". Nun ist ganz klar: ein solches Einstehen mit sich selbst ist unmöglich in einer völlig determinierten Welt, sei sie kausalgesetzlich determiniert, sei sie teleologisch determiniert. In einer Welt, in der in irgend

einer Form über der Welt und über dem Menschen das G e s e tz steht, gibt es keine Verantwortung. Eine wirkliche Verantwortung ist aber auch dort unmöglich, wo der Logos „wirkt" und sich „ausgliedert" und „auslegt", ja die Verantwortung ist selbst dort unwirklich, wo sie bezogen ist auf Werte und Ideen. Denn, sofern es sich um ewige, d. h. überzeitliche Gebilde handelt, ist es ausgeschlossen, daß der e n d l i c h e Mensch mit seiner Endlichkeit einsteht für — e w i g e Werte v o r einer e w i g e n Instanz. Setzt man aber i n den Menschen selber schon ein Stück ewigen Wertgehaltes, dann ergibt sich der Ungedanke, daß Ewiges vor Ewigem einsteht, ein Ungedanke, und außerdem: der w i r k l i c h e Mensch ist völlig ausgefallen.

Ganz klar: denkt man „Schicksal" in irgend einer Form in Beziehung zu einem solchen die Welt absolut determinierenden Gesetz oder Logos oder Weltgeist oder Wertreich oder Kosmos von ewigen Ideen, dann schließen sich wirkliche Verantwortung und Schicksal absolut aus. Dann bleiben nur Täuschungen übrig oder eine höchst unwirkliche „V e r a n t w o r t l i c h k e i t". — Nur in einer wirklich unbestimmten und offenen Welt ist wirkliche Verantwortung des wirklichen Menschen möglich und n u r d a n n ist ein Beieinander von Schicksal und Verantwortung möglich, wenn das Schicksal in engster Beziehung steht zu dieser unbestimmten und offenen Welt. Das aber ist nach der Anschauung, die unserer Arbeit zugrunde liegt, der Fall. Wurde doch ausdrücklich und fundamental gesagt: die Welt unter dem Schicksal ist eine offene und unbestimmte Welt, und zwar eben w e i l das S c h i c k s a l darübersteht.

Eine solche Verantwortung als Einstehen . . . in dem beschriebenen Sinne ist natürlich dann erst recht möglich dort, wo durch das Schicksal eine offene und unbestimmte Z u k u n f t des Volkes gegeben ist und wo durch Vorwegnahme von Ausrichtungen durch den Menschen eine Ausrichtung der Zukunft erreicht werden soll. Mehr noch: Hier ist gerade d u r c h das Schicksal eine Verantwortung nicht nur möglich, sondern sogar nötig. Anders gesagt: durch das Schicksal wurde eine Verantwortung für die Entscheidung als Vorwegnahme im Entschluß nicht nur möglich, sondern erst recht erforderlich und nötig gemacht.

Dies alles aber ist im einzelnen so zu verstehen: Nötig und erforderlich ist ein Einstehen für die bestimmte Vorwegnahme einer Ausrichtung. Und dies aus mehreren Gründen. Zunächst ist, da die Zukunft völlig unbestimmt ist, keine objektive Sicherheit zu gewinnen, ob d i e Ausrichtung, um deren Vorwegnahme es sich handelt, wirklich die „richtige" ist. Andererseits aber kann und darf daraus nicht gefolgert werden, daß es also völlig gleichgültig ist, w e l c h e Ausrichtung denn vorweg genommen wird. Ja es kann nicht einmal die Berufung auf den guten Willen, die beste Absicht und reinste Gesinnung als maßgeblich geltend gelassen werden. In irgend einer Form muß eine Gewähr gegeben sein, daß bei der Vorwegnahme bestimmter Ausrichtungen keine bloße Willkür entsteht. Diese Gewähr ist s e h r w i r k l i c h damit gegeben, daß der Mensch mit seinem Kopf, mit seinem Leben für die bestimmte Vorwegnahme einer Ausrichtung e i n st e h t und für sie bürgt — so sehr, daß er mit ihr steht und fällt.

Das kann aber nur der wirkliche Mensch, d. h. der selber bestimmte und unter dem Schicksal stehende Mensch. Das kann weder der in sich selbst unbestimmte, grenzen- und maßlose Mensch, noch kann das der Mensch, der ein bloßes Appendix eines Reiches der Werte oder bloßer Statthalter eines Weltgeistes ist.

Dasselbe Erfordernis eines Einstehens des wirklichen Menschen mit sich selbst ist auch dann gegeben, wenn es sich darum handelt, zu wissen, ob denn überhaupt eine bestimmte Ausrichtung vorweg genommen werden darf und ob es richtig ist, sie jetzt und hier vorweg zu nehmen. Jedesmal kann keine objektive Garantie gegeben werden, jedesmal aber muß doch reine Willkür und Fahrlässigkeit ausgeschaltet werden. Das geschieht durch die Notwendigkeit, für seine Tat mit sich selbst einstehen zu müssen. Ja das ist sogar dort notwendig, wo es sich bei der Vorwegnahme in einer Entscheidung um die Erfüllung eines Auftrages handelt. Da es sich um Aufträge durch das Schicksal handelt, müssen sie jeweilig ihrem Inhalt nach allererst „gedeutet" werden. Für diese eigene Deutung aber muß wiederum, soll reine Willkür vermieden werden, eingestanden werden durch den Deutenden selber.

Dieses Einstehen ist aber in jedem der angeführten Fälle eine im höchsten Grade wirkliche Leistung des Menschen. Er selber muß eine bestimmte Tat decken, d. h. er muß für sie einstehen, und kann doch sich selber durch nichts decken. Und er selber ist durch nichts gedeckt. Ganz auf sich selbst gestellt, hat er durch sich selbst für etwas anderes, nämlich für die bestimmte Gestaltung der Zukunft, einzustehen. Das setzt sehr viel wagenden Mut und sehr viel Kraft voraus. Diese „Wirklichkeit" des Einstehens steigert sich aber bis zur Zumutung einer Ungeheuerlichkeit, wenn das eben geschilderte Einstehen auch noch zu geschehen hat vor dem Schicksal selber. In einer unbestimmten, offenen, unter dem Schicksal stehenden Welt ist ja eine „Instanz" im überlieferten Sinne nicht vorhanden, weder eine Weltgesetzlichkeit noch ein Weltwille, weder ein Weltgeist noch ein persönlicher Gott.

Vor dem Schicksal selber muß die bestimmte Vorwegnahme einer Ausrichtung der Zukunft verantwortet werden. Das heißt aber: sie muß vor der zukünftigen Geschichte, also vor etwas Unbekanntem, verantwortet werden, mehr noch — und darin liegt eben die Ungeheuerlichkeit — vor etwas, was noch gar nicht da ist, sondern was selber allererst gestaltet werden muß. Aber gerade darin, daß eine „strafende" bezw. auch nur „drohende" „Instanz" nicht da ist, gerade darin liegt das unerhört Wirkliche der Verantwortung für eine Entscheidung. Denn nun steht fest, daß an keiner Stelle etwas bloß Statisches vorliegt, etwas, was schon vorweg genommen oder vorgezeichnet ist oder was korrigierend bezw. strafend und rächend eingreift, sondern nun ist es wirklich so, daß die Wirklichkeit der Zukunft allererst entsteht — eben durch wirklich verantwortende Entscheidungen wirklicher Menschen. Wirklicher kann keine Entscheidung sein als dort, wo es von der Verantwortung der Menschen abhängt, ob und wie die Zukunft wirklich wird und wo alsdann diese so gestaltete Wirklichkeit vor eben dieser Wirklichkeit, aber schon jetzt und hier, verantwortet werden muß. Auf diese Weise

ist nach mehreren Richtungen hin der Anschluß an die Wirklichkeit gewahrt und es ist die Gefahr vermieden, Unwirklichkeiten anheim zu fallen.

Es hat sich ergeben: d u r c h das Schicksal ist die Verantwortung als Einstehen für eine Entscheidung nicht nur möglich, sondern auch nötig und erforderlich geworden, und zwar ist diese Verantwortung ein Einstehen für die Entscheidung v o r eben dem Schicksal und das heißt vor der Zukunft. Damit aber ist die verantwortende Entscheidung durch das Schicksal voll wirklich geworden.

Wie aber und wodurch wird denn nun im konkreten Einzelfall diese Verantwortung veranlaßt? Antwort: Durch jenen Schicksalsanruf, der die Entscheidung als solche schon veranlaßt hatte. In diesem Anruf durch das Schicksal wird also nicht bloß überhaupt eine Entscheidung gefordert, sondern es wird diejenige Entscheidung gefordert, die verantwortet werden kann — eben vor dem anrufenden Schicksal. Es wird die v e r a n t w o r t e n d e E n t s c h e i d u n g im Anruf gefordert. Der Weg vom Anruf bis zur wirklichen Entscheidung geht aber nicht etwa so, daß dem Vernehmen des Anrufes ein stellungnehmendes Ueberlegen folgen würde, in dem bezw. auf Grund dessen dann der Entschluß gefaßt würde, eine bestimmte Entscheidung wirklich in die Tat umzusetzen — hier würde ja die Verantwortung etwas nur Nachträgliches, Zusätzliches und sogar sehr Hemmendes und Intellektuelles sein — sondern das Angerufensein ist mit der verantwortenden Entscheidung identisch; das Angerufensein ist identisch mit dem e i n s t e h e n d e n E i n s a t z in einer Entscheidung.

Das heißt, indem der Mensch angerufen ist, steht er — sich einsetzend — für eine Entscheidung ein. Und umgekehrt: indem der Mensch sich einsetzend für eine Entscheidung einsteht, ist er angerufen worden. Die Verantwortung steht also nicht „zwischen" dem Vernehmen des Anrufes und dem Einsatz in einer Entscheidung, sondern sie steckt in der Identität von Angerufensein und Entscheidung. Und dies so sehr, daß man sogar sagen kann, schon das Angerufensein durch das Schicksal ist aus der Verantwortung v o r dem Schicksal erfolgt. Das bedeutet: nur indem ich in Verantwortung vor dem Schicksal stehe, kann ich überhaupt vom Schicksal angerufen werden, eine Entscheidung als Antwort in Verantwortung vor dem Schicksal zu treffen. Und umgekehrt.

Es würde sich also ergeben die Identität zwischen verantwortendem Angerufensein d u r c h d a s S c h i c k s a l und verantwortender Entscheidung — verantwortend v o r d e m S c h i c k s a l. Einstehendes Angerufensein wäre identisch mit einstehender Entscheidung, eben weil S t e h e n u n t e r d e m S c h i c k s a l bedeutet: E i n s t e h e n v o r d e m S c h i c k s a l für E i n s a t z u n d E n t s c h e i d u n g.

V. Wagnis und Entscheidung.

An immer wieder neuen Stellen hat sich ergeben, daß diese von dem Schicksalsanruf geforderte und vor dem Schicksal zu verantwortende, nunmehr wirkliche Entscheidung durch keine „objektiven" Gründe „gesichert" werden kann und darf. Sonst verliert Entscheidung ihren Sinn und ihre Wirklichkeit. Weil verantwortende Entscheidung in eine unbestimmte und offene Zukunft hinein erfolgen muß, ist sie ununterbrochen

gefährdet durch die Möglichkeit des Mißlingens, des Schiefgehens. Das gilt schon für das bloße Vorwegnehmen einer Ausrichtung im Entschluß, das gilt noch mehr für die Frage des Einstehens für eine bestimmte Ausrichtung und in allerschärffster Form bei der Sache mit dem Einstehen vor etwas Unbekanntem, noch nicht Daseiendem. Indem aber der Entscheidende einstehen muß mit sich selbst, besteht nicht nur die Gefahr des objektiven Mißerfolges, sondern gleichzeitig damit ist für ihn die Gefahr des „Fallens" gegeben. Anders gesagt: wegen dieses doppelten Risikos kann und muß unsere Entscheidung nur gewagt werden. Nirgend ist ein Rückhalt gegeben, der eine Sicherheit gewähren könnte. Nur dort also, wo wagender Mut vorhanden ist, kann sich die von uns erarbeitete verantwortende Entscheidung überhaupt „ereignen". Dieses ‚Nur" ist aber nicht im Sinne eines Bedauerns zu verstehen. Im Gegenteil, das deutet darauf hin, daß wir die wirkliche Entscheidung vor uns haben. Indem nämlich diese durch das Schicksal veranlaßte und im Einsatz vor dem Schicksal verantwortete Entscheidung tatsächlich gewagt wird, erreicht die Entscheidung selber in einem letzten Sinne ihre eigentliche Wirklichkeit und erreicht der Entscheidungsbegriff seine Fundamentierung wirklich in der Wirklichkeit.

Der unter dem Schicksal stehenden, unbestimmten, offenen und gefährlichen Welt entspricht zwangsläufig als letztlich wirklich der mutig sich in diese Welt hineinwagende Mensch. Dieser Mensch aber kann nicht wagen aus einem Nichts heraus, er kann nicht wagen aus völliger Unbestimmtheit seiner selbst heraus. Wagen — in eine unbestimmte Welt und Zukunft hinein — kann der Mensch nur aus einer ihm angeborenen, gerichteten, rassischen Kraft heraus, die ihm zwar keine objektive Sicherheit verschafft, wohl aber eine Gewißheit des Glaubens von der Vorwegnahme der Zukunft im Entschluß.

Dieses Korrelat: der Mensch, der sich aus angeborener, gerichteter, rassischer Kraft in die unbestimmte, offene und gefährliche Welt und Zukunft ausrichtend hineinspannt, — das ist letzthin wirklich die Wirklichkeit. Und eine Entscheidung hat erst dann ihr wirkliches Recht gewonnen, wenn sie dieser Wirklichkeit nicht nur entspricht, sondern wenn sie als notwendig aus ihr herauswächst. Das aber ist nunmehr bei unserem Entscheidungsbegriff der Fall. Als Entscheidung des wirklichen, rassisch ausgerichteten Menschen mit dem Zweck einer Ausrichtung der Wirklichkeit der noch unausgerichteten Zukunft des Volkes ist die Entscheidung selber etwas völlig Wirkliches geworden, daß heißt: erst als politisch geschichtliche Entscheidung ist sie wirklich eine in der eigentlichen Wirklichkeit fundamentierte Entscheidung.

VI. Abschließende Formulierung des philosophischen Begriffes der Entscheidung.

Der Begriff dieser letztlich wirklichen, d. h. geschichtlich-politischen Entscheidung aber wäre nunmehr endgültig folgendermaßen zu bestimmen:

Entscheidung ist ein im Schicksalsanruf veranlaßter, die Tat real vorwegnehmender, unwiderruf-

licher Entschluß des unter dem Schicksal stehenden Menschen;

durch diese Entscheidung wird über die Spannung von Gegenwart und Zukunft hinweg schon jetzt in der Gegenwart und unmittelbar aus der Gegenwart eine **Antwort** erteilt auf den aus der Unbestimmtheit der Zukunft sich ergebenden Schicksals**anruf**, indem die im Anruf geforderte Ausrichtung der Zukunft im Entschluß real vorweggenommen und durch den damit identischen wirklichen Einsatz vor dem Schicksal verantwortet wird.

Durch die mehrfache Bezogenheit der Entscheidung auf das Schicksal haben wir diesen Begriff einer letztlich wirklichen Entscheidung gewonnen. Denn diese Entscheidung war damit fundamentiert in der eigentlich geschichtlichen Wirklichkeit des Volkes.

Durch eben dieselben Bezogenheit der Entscheidung auf das Schicksal, wie es in der „Philosophie des Schicksals" der Gegenwart lebendig ist, muß dieser Begriff der wirklichen Entscheidung eo ipso identisch sein mit dem philosophischen Entscheidungsbegriff und muß als solcher frei sein von jenen Momenten, die zu einer Zersetzung all der sonstigen „philosophischen" Entscheidungsbegriffe geführt haben. Da klar geworden ist, daß nur durch den Bezug zu dem philosophischen Begriff des Schicksals diese Stabilität des Entscheidungsbegriffes zu gewinnen war, ergibt sich weiterhin, daß nur von einer Phisosophie des Schicksals her ein wirklich unzersetzbarer phisosophischer Entscheidungsbegriff aufgebaut werden kann.

Schlußbetrachtung.

Und doch fehlt unserer Untersuchung mit diesen ihren Resultaten noch eine letzte begriffliche Abrundung innerhalb des einmal gesteckten Rahmens. Von zwei Seiten her drängt die Problematik „Entscheidung und Schicksal" auf eine solche begriffliche Abrundung und beide Male stoßen wir auf denselben umschließenden und abrundenden Begriff, nämlich auf den Begriff der Persönlichkeit.

Aus der Darstellung des Wesens des Schicksals wissen wir, daß nach nationalsozialistischer Weltanschauung das Schicksal etwas ist, was die Persönlichkeit zur Voraussetzung hat. Wir wissen auch, daß nur eine Führerpersönlichkeit bzw. eine Einzelpersönlichkeit vom Schicksal angerufen sein kann und auf dieses Angerufensein im Angerufensein antworten kann. Wir hörten auch, daß nur der Persönlichkeit ein Einsatz in Verantwortung vor dem Schicksal möglich ist.

Aber nicht nur das Schicksal ist etwas, was die Persönlichkeit zur Voraussetzung hat, sondern ebensosehr ist auch für die aufs Schicksal bezogene Entscheidung die Persönlichkeit eine Voraussetzung. Wir werden doch sagen müssen: nur eine Persönlichkeit kann und darf Entscheidungen wagen, die vom Schicksal gefordert sind

und in denen über die Spannung von Gegenwart und Zukunft hinweg in einem Entschluß von unbegreiflicher Tiefe eine gestaltende Ausrichtung der Zukunft real vorweg genommen wird. — Und nur eine Persönlichkeit kann und darf solche Entscheidungen durch den Einsatz verantworten vor dem Schicksal und vor der zukünftigen Geschichte des Volkes. — Nur für eine Persönlichkeit ist Entscheidung als die Tat real vorwegnehmender Entschluß und Entscheidung als vor dem Schicksal verantwortender Einsatz identisch.

Nehmen wir beide Richtungen zusammen, dann ergibt sich, daß nur unter der Voraussetzung des Begriffes der Persönlichkeit der Begriff einer im Schicksalsanruf geforderten und vor dem Schicksal zu verantwortenden Entscheidung letztlich kategorial legitimiert ist.

Persönlichkeit aber — das ist dann die wirkliche Persönlichkeit,

d. h. derjenige Mensch, der, in der eigentlichen Volkswirklichkeit stehend, verantwortende Entscheidungen vollzieht;

d. h. derjenige Mensch, der, unter dem Schicksal stehend, im die Tat real vorwegnehmenden Entschluß über die Spannung von Gegenwart und Zukunft hinweg eine Ausrichtung der Zukunft verantwortet.

Wir erkennen: dadurch, daß uns das Thema Entscheidung und Schicksal zur erhellenden Herausstellung des Begriffes der Persönlichkeit gezwungen hat, haben wir nicht nur endlich den begrifflichen Abschluß der Untersuchung, den philosophischen Entscheidungsbegriff betreffend, erreicht, sondern unbemerkt, aber zwangsläufig sind wir in eins damit zu einer Neubestimmung des Persönlichkeitsbegriffes durchgestoßen. Gewiß ist diese Bestimmung des Begriffes der Persönlichkeit nicht erschöpfend. Aber davon dürfen wir wohl überzeugt sein, daß sie wesentliche und notwendige Momente erfaßt, die in einer ausgearbeiteten Philosophie der wirklichen Persönlichkeit ihren strukturellen Ort haben werden.

Schriftenverzeichnis.

Baeumler, Alfred: Männerbund und Wissenschaft. Berlin 1934.
— Politik und Erziehung. Berlin 1937.
— Studien zur deutschen Geistesgeschichte. 1937.
— Der Kampf zwischen dem Norden und dem Mittelmeer. In: „Blätter für Schulpraxis und Erziehungswissenschaft". Nr. 10, 1936.
— Der weltgeschichtliche Wendepunkt des Mittelalters. Im „Schulungsbrief III, Jahrg. 1936, 10. u. 11. Folge.
— Das politische Reich. In: „Weltanschauung und Schule", 1. Jahrg., Heft 2, 1936.
— Die deutsche Schule im Zeitalter der totalen Mobilmachung. Ebenda, 1. Jahrg., Heft 6, 1937.
— Begegnung mit Theodor Litt. Ebenda, Jahrg. 2, Heft 6, 1938.
— Fichte und wir. In: „Nationalsozialistische Monatshefte", 1937, Seite 482.

Böhmer, Heinrich: Luther im Lichte der neueren Forschung. 1906.
— Der junge Luther. 1925.

Boehm, M. H.: Das eigenständige Volk. Göttingen 1932.

Brachmann, Wilhelm: Der Weltprotestantismus in der Entscheidung. Berlin 1937.

Darré, Walter: Neuadel aus Blut und Boden. München.

Dietrich: Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Berlin 1934.

Clauß, Ludw. Ferd.: Die nordische Seele. 6. Aufl., München 1937.
— Rasse und Seele. Berlin 1935.

Emmerich, Dr. E.: Des germanischen Menschen „Schicksal". In: „Die Sonne", Heft 1 bis 2, 1938.

Freytag, Bruno Baron von: Über den Begriff der Situation. In: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", Bd. XXXII.

Fricke, Gerhard: Wirklichkeit und Schicksal bei Heinrich von Kleist. In: „Jahrbuch der Kleist-Gesellschaft" 1935.

Gogarten, Friedrich: Die religiöse Entscheidung. Jena 1921.
— Glaube und Wirklichkeit. Jena 1938.

Grimm: Wörterbuch 1862 (Entscheidung).

Grisebach, Eberhard: Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1928.

Grunsky, Hans Alfred: Seele und Staat. Berlin 1935.

Günther, Hans F. K.: Rassenkunde des deutschen Volkes. München 1933.
— Frömmigkeit nordischer Artung. Jena 1935.

Gunnarsson, Gunnar: Nordischer Schicksalsgedanke. München 1936.

Hartmann, Nikolai: Das Problem des geistigen Seins. Berlin 1933.
— Ethik. 2. Aufl., Berlin u. Leipzig 1935.

Hegel, G. W.-F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts.
— Philosophie der Geschichte.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 2. Aufl., Halle 1929.

Heyse, Hans: Idee und Existenz. Hamburg 1935.

Hirsch, Emanuel: Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.

von Hoff, R.: Die religiöse Haltung der nordischen Rassenseele. In: „Rasse", 1937.

Holfelder, Albert: Das Ende der normativen Pädagogik. In: „Internat. Zeitschrift f. Erziehung". 1935.

Jaspers, Karl: Philosophie. 3 Bände, Berlin 1932. 1. Bd.: Weltorientierung. 2. Bd.: Existenzerhellung. 3. Bd.: Metaphysik.
— Existenzphilosophie. Berlin u. Leipzig 1938.

Kierkegaard, Sören: Gesammelte Werke, deutsch übersetzt von Chr. Schrempf. Bd. 1—12, Jena 1909—1922.
— Begriff des Auserwählten. Herausg. v. Th. Haecker.
— Christliche Reden. Herausg. v. Kütemeyer, Jena 1929.
— Zwölf religiöse Reden. Herausg. v. Bärthold, 1886.
— Religiöse Reden. Herausg. v. Th. Haecker, 1936.

von der Ropp, Friedrich: Die Menschheit in der Entscheidung. Blankenburg 1937.

Krieck, Ernst: Völkisch-politische Anthropologie. Leipzig 1936.

Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft. 3. Aufl. Leipzig 1926.
— Der deutsche Geist und das Christentum. Vom Wesen geschichtlicher Begegnung. Leipzig 1938.

Pfliegler, Michael: Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit des heutigen Menschen. Salzburg 1937.

Rothacker, Erich: Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, München, Berlin 1926. In: Handbuch der Philosophie. Abteilg. 2.

Scheel, O.: Martin Luther. 2 Bände.

Schelting, Alexander v.: Max Webers Wissenschaftslehre. Tübingen 1934.

Schomerus, Hans: „Glaube und Volk in der Entscheidung" (Ztschr.).

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Voestellung.

Schrempf, Christoph: Kierkegaard, eine Biographie. 2 Bände, 1927.

Siebert, Fritz: Schicksalsglauben bei den Nordgermanen. In: Niederdeutsche Zeitschr. f. Volkskunde. Jg. 16.

Spann. Oth.: Geschichtsphilosophie. Jena 1932.

Spranger, Eduard: Wohlfahrtsethik und Opferethik in den Weltentscheidungen der Gegenwart.
— Die Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften. Sitzungsberichte der Pr. Akad. d. Wissenschaften. 1929.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. München 1919.
— Politik als Beruf. München 1919.
— Gesammelte politische Schriften. München 1921.
— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922.

Lebenslauf.

Geboren am 14. Oktober 1905 zu Gulben, Kr. Cottbus, als Sohn des Landwirts Friedrich Schramm und seiner Ehefrau Anna Schramm, geb. Krüger, besuchte ich die einklassige Volksschule meines Heimatortes. Nach sechsjährigem Besuch des Lehrerseminars zu Altdöbern legte ich 1926 die Lehrerprüfung ab. Nachdem ich das Reifezeugnis fürs Realgymnasium erworben hatte, studierte ich an den Universitäten Halle, München und Berlin. Zuerst Biologie, Chemie und Physik, dann Pädagogik, Philosophie, Psychologie, Völkerkunde und Volkswirtschaftslehre. Für das Zustandekommen der vorliegenden Untersuchung bin ich Herrn Professor Alfred Baeumler zu herzlichem Dank verpflichtet.

Reisch, Emil: [illegible] Leipzig [illegible]

Ritter, [illegible]: [illegible] und Gemeinschaft [illegible]
— [illegible] [illegible]

[illegible]: [illegible] [illegible] 1928.

Rosenstock(?), [illegible]: [illegible] [illegible] [illegible]

Schreil, D.: Martin Luther. 2. Aufl.

Schelling, [illegible]: [illegible]

Schomerus, Hans: [illegible] Gott in der [illegible]

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung.

Schremsl, [illegible] 1927.

Siebert, [illegible] [illegible] [illegible]

Spann, Oth.: Gesellschaftsphilosophie. Jena 1928.

Spranger, Eduard: Weltanschauung und [illegible] in den [illegible]
— Die [illegible] [illegible] 1925.

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. München 1919.
— Politik als Beruf. München 1919.
— Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1920.
— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen 1922.

Lebenslauf

Geboren am 14. Oktober 1908 in [illegible], als Sohn des [illegible] Friedrich [illegible] und seiner Ehefrau [illegible] geb. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] 1920 [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]